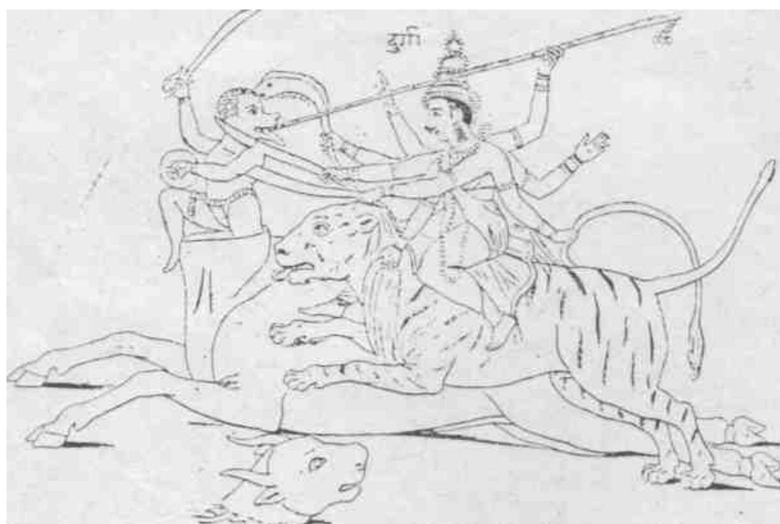
nr. 1

Supliment al publicaţiei

JURNALUL LITERAR,



Redactor de carte : Dimitrie STAMATIADI
Prezentare grafică şi copertă : Ion PODOCEA

ISBN 973-95530-4-4

lTJ-iiwct _a_jJLi«*%»v'

ORFOLOGI RELIGIILOR

- Prolegomene —

Text comunicat şi prefaţă
de
MIRCEA **HANDOCA**

Revizia ştiinţifică a ediţiei
Manuela TANASESCU

Cuvînt înainte
de
ANGELO MORRETTA

Editura «JURNALUL LITERAR»
1993

9QlZZt,
422156

Ii

Mircea Eiiade şi religiile umanităţii

«Ce este Istoria Religiilor ?«- *se întreba eseistul italian Angelo Brelich în introducerea la ediţia franceză colectivă a lucrării* Histoire des religions *îngrijită de Henri-Charles Puech (GalUmard 1970). întrebarea presupunea şi o îndoială, în afara unui răspuns în privinţa acestei discipline în fond tînără în domeniul culturii occidentale. Ea se află de fapt la un punct critic ca ştiinţă autonomă, de aceea studioşii calificaţi în materie s-au interogat deseori asupra metodologiei de urmat pentru a evita simpla descripţie sau comparativismul subiectului religios ori a* «religiozităţii» *în sens general. De altfel însuşi Brelich în concluzia eseului său afirma că* «nu va mai putea exista în istoria religiilor un alt „Golden Bough" al unui singur autor».

Că o astfel de aserţiune este greşită a demonstrat-o lucrarea de proporţii aproape egale datorată şi ea unui singur autor : Istoria credinţelor şi ideilor religioase *a lui Mircea Eiiade (Payot 1973—83), apărută siviultan în toate limbile lumii. înainte însă de a înfrunta în întregime opera lui Eiiade trebuie să amintim că, tot în privinţa istoriei religiilor, problemele sau îndoielile nu se referă doar la aspectele formale ; e vorba de necesitatea de a-i certifica mai bine conţinutul. în ultimele decenii, de fapt, multe alte discipline culturale au intrat în criză, cum ar fi de exemplu sociologia sau psihanaliza, ori însăşi filosofia. Şi asta s-a datorat excesivei specializări în toate sferele culturii umane, prin urmare a fărîmiţării cunoaşterii în toate sferele istorice, cum deseori s-a afirmat. A urmat în acest fel pînă şi un noii mod de a considera metodele de cercetare ale istoriei, ea însăşi victima condiţiilor restrictive ale secolului trecut. [Dacă de exemplu religia se găsea vătămată de mentalitatea scientistă, mulţi oameni de ştiinţă s-au adresat altor izvoare, mai elastice sau relativistice, ca să descopere valoarea miturilor şi simbolu-rXor religioase ori a fenomenologiei sacrului, fără să neglijeze nici teologia şi mistica. Aşa s-a înregistrat o adevărată renaştere a studiilor religioase propriu-zise, care au amplificat şi reîntărit cunoştinţele în jurul lui* homo religiosus, *din antichitate pînă astăzi, în toată dinamica de semnificaţii istorice şi metaistoricej Bogăţia acestui fel de cercetări poate fi înregistrată ca un fel de nou* Weltanschauung *modem (ajunge să amintim autori ca. Max Scheler sau Ernst Cassirer şi, printre oamenii de ştiinţă, Eddington, Niels Bohr, Planck sau Schrodinger), o cunoaştere care duce la o semantică a sacrului cu un conţinut el însuşi specific, la rîndul său configurîndu-se autonom, înăuntrul sau în afara «istoriei» în sens clasic, sau ca document scris, fiind-adică primordial umană.*

La studiid religiilor suntem îndemnaţi, cu alte cuvinte, şi pentru că trăim într-un fel de «teroare a istoriei», *cum însuşi Eiiade indică de la începutid carierei sale. Cu redescoperirea sacrului, de fapt, ajungem la*

o -«reintegrare a omului* şi, *remeditînd acelaşi sacru, suntem în stare* s] *ne reapropiem cele două forme de credinţe religioase, cele moarte şi celi vii. In felul acesta, istoria credinţelor antice şi moderne, din preistori şi istorie, ne apare ca unul dintre cele mai importante elemente ale tivi lizaţiei în stare să reunească aşa-zisa* «ştiinţă a omului* *cu* «antropologii culturală». *Nici o altă ştiinţă de fapt nu are acest caracter de eficienţi în crizele care bîntuie în zilele noastre, a unei civilizaţii împotmolite m fabricarea unui imens număr de cunoştinţe pentru omul* comun *(sam cum ar zice Marcuse,* «a omului într-o singură dimensiune»).

Lipsită de al său primum movens — *anticul* logos *grec — ştiinţ^ actuală este pe cale să fie sufocată de locurile comune ale unui limbii ultratehnologic care transformă, cum scrie Lewis Mumford, întregid uni vers cu noţiuni artificiale care vatămă adevărata percepţie a fiinţe umane, fie in sfera etno-lingvistică sau istorico-socială, fie mai ales* î *cea culturală şi spirituală.*

Iată de ce preferăm o istorie a religiilor scrisă şi analizată de cătri un singur cercetător, cum se intîmpla la începutul acestei dificile şi coim plexe discipline. Iată ce scria Mir cea Eliade într-o epistolă, către un ti *năr elev :*

«Eu personal, asemenea lui Granet şi Dumezil, n-am fost, niciodată obsedat de metodologie, deşi cred că noi împreună am tentat totdeaimj să interpretăm sistematic documentele. Astăzi însă, trăind într-un *mm* merit de mare Criză... istoricul sau fenomenologul religiilor trebuie si înfrunte acest *methodological chăllenge.* Dar să-1 înfrunte ca istoric I religiilor, ounoscînd adică izvoarele şi bibliografia a cel puţin trei religii primitive şi a *tuturor* religiilor istorice.

Exigenţele în materie astăzi sunt atît de mari şi obligatorii inel *cer unui istoric al religiilor să se angajeze uneori mai mult ca de bbici neputîndu-se limita la o simplă mărturie «culturală». I se cere adică analizeze lucrurile în profunzime, reabilitînd omul însuşi, natura sa pai ticulară printr-o ştiinţă care este aproape o hermeneutică a omului îm tr-un orizont universal. Universul religios se extinde de fapt pînă dincof de istoria religiilor, adăpindu-se la izvorul unor realităţi omeneşti cad depăşesc truda specialiştilor* tout court şi *încearcă să se adape din no* la sursa certitudinilor ancestrale. Tocmai pentru asta schimbarea de om zont împlinită de către cercetătorii mitului şi a simbolurilor religioaÂ în idtimele decenii se dovedeşte atît de importantă. In cartea sa,* Nostal gia originilor, *Eliade indică în acest fel «misiunea» nu a învăţatului cil istoricului religiilor :*

«Cred că istoria religiilor este destinată să aibe o funcţie impon tantă în viaţa culturală a vremii noastre. Şi as'ta numai pentru că con! prehensiunea religiilor exotice şi nearhaice va fi de mare ajutor într-^ dialog cu reprezentanţii acestor religii, dar şi în mod particular, pena că istoricul care se ocupă de ele, tentînd să înţeleagă situaţia existenţi exprimată în documente, ca obiect al studiului său va ajunge inevitd la o mai profundă cunoaştere a omului. Şi pe baza unei astfel de al noaşteri, un nou umanism ar putea să se dezvolte pe scară mondială]

Mircea Eliade a fost de fapt unul dintre cei mai mari istorici religiilor din timpul nostru şi opera lui a avut o astfel de rezonanţă î *întreaga lume actuală nu numai fiindcă era un scriitor «angajat», ci ni ales pentru că a iniţiat cercetările sale* ■— *trebuie să spunem — dintrt personală experienţă religioasă. Cu personalitatea sa poliedrică şi pii*

coce, o depăşit surprinzător crizele veacului nostru într-o dimensiune aproape de «om al Renaşterii». Iubea de fapt, dintre figurile trecutului, pe Nicola Cusano autorul celebrei De docta ignoraratia, iar printre moderni a fost prieten cu Jung, Papini şi Buonaiuti. La 24 de ani este profesor universitar la Bucureşti şi, între cele două războaie mondiale, se regăsea printre cei mai moderni scriitori, ca romancier de succes, eseist şi interpret al tineretului român. însă nu din întîmplare şi nici mînat de un elan «exotic», Eliade se duce brusc, pînă în îndepărtata Indie care-l atrage cu multimilenara tradiţie religioasă şi indoeuropeană (cum s-a întîmplat cu Eminescu); apoi îl regăsim după cel de-al doilea război mondial refugiat la Paris unde, în renăscuta tradiţie culturală a «Oraşului lumină», este recunoscut de către marii orientalişti ai timpului ş{ publică primul text de rezonanţă mondială, Trăite d'Histoire des Reli-gi'ons (care în Italia s-a bucurat de preţuirea unui Giuseppe Tucci, Raf-faele Pettazzoni şi Ernesto de Martino). în sfîrşit, «Visiting profesor» în America, la Harward University, va dezvolta marea sa activitate de studios şi conferenţiar, întemeind chiar multe catedre de istoria religiilor în alte părţi ale Statelor Unite pînă la el inexistente, şi care au un ecou printre elevii săi din Europa.

Iată în ce fel Mircea Eliade întemeiază o nouă sinteză a sacrului, o nouă ştiinţă a religiilor, în mai mult de patru decenii de muncă intensă şi cu o informaţie şi o documentaţie fără precedent, reintegrînd-o în viziunea sa originală şi, aş zice, definitivă. Pentru Eliade «sacrul... este un element structural al conştiinţei, şi nu numai un stadiu parţial al ei».

In această frază lapidară se concretizează sintetic toată suita celorlalte definiţii care de două sute de ani pînă la noi au fost enunţate. O dată homo symbolicus încadrat astfel, oricare dintre aspectele religiilor derivă de la el în mod natural. Asta ar putea să fie asemănat cu antropologia religioasă a lui Max Scheler pentru care omul este o fiinţă «specială» tocmai pentru că e conştient de sacralitatea oricărui lucru pe acest pămînt în mod natural. Eliade însă nu are nevoie să se apeleze la filo-sofie, deoarece pentru 'adevăratul istoric al religiilor toate fiinţele umane normale şi «cu spirit sănătos» tind în mod firesc să exprime o religie. Pentru Eliade prin urmare nici o formă culturală şi nici o disciplină modernă nu este eliminată. în documentaţia cărţilor sale îşi găsesc locul lor paleontologia şi indologia, tradiţiile orale şi teofaniile culte, alchimia şi lingvistica structurală, mistica şi teologia din orient şi din occident, şi pînă şi istoria în sensul clasic şi literatura cu cele mai mari exemple ale sale. Ne este demonstrată în acest fel, în mod strălucitor, pe de o parte extensiunea pe care poate s-o aibă fajotul religios, şi pe de altă parte care trebuie să fie pregătirea unui istoric al religiilor.

Cum am scris cu altă ocazie, noi trăim astăzi într-un fel de febră a bilanţului în orice sferă a cunoaşterii. Voim nu numai să ştim mai multe despre om şi despre realitatea sa înconjurătoare, dar ne-am însuşit şi un cu totul diferit punct de referinţă în ceea ce priveşte semnificaţia lor intrinsecă. Ne întrebăm, cu alte cuvinte, ce au fost marile civilizaţii ale. trecutului, ce anume le susţinea în mod particular, şi mai ales cum putem să le integrăm în civilizaţia noastră actuală : o civilizaţie în plină criză a valorilor umane (sau inumane) pe o rază planetară. Anterioarele cărţi ale lui Mircea Eliade abordaseră deja toate aceste, teme,

dar într-un sens oarecum dispersiv, or cel puţin aşa apăreau nespeciaj liştilor.

Procesul unei reconsiderări a sacrului în lumea modernă a început! cu Ernst Cassirer din 1924 în a sa Filosof ia formelor simbolice, dar se-l mantica mitului şi o nouă evidenţă a religiilor capătă prin lucrările Iuti Mircea Eliade o amploare neprevăzută. Ştiinţa sacrului este astăzi im plină desfăşurare datorită mai ales operei lui Eliade, ideile sale fiind îm registrate în toate lucrările nu numai de istorie a religiilor, ci şi in cela de psihologie, sociologie, antropologie sau a istoricilor tout count. Sq poate spune deci că gîndirea eliadescă a făcut şcoală, influenţînd c ' mai disparate discipline ale vremii noastre. Pe plan strict cultural, op lui Eliade se prezintă nu numai cu garanţia unei vaste şi profunde c ficări, dar şi cu originalitatea unui om care a experimentat el însuşi, diti, fragedă tinereţe, toate anxietăţile timpidui nostru. Astfel răspunsurile pd, care ni le oferă cărţile sale, fie şi prin modul indirect al cercetării ştim ţifice, sunt şi ale noastre ale tuturor, într-o vreme de extremă confuzii ideologică sau de răspunsuri fragmentare. Ceilalţi istorici ai religiilcm un Van der Leeuw sau un Heiler, etc, rămîn, prudent, numai în cîm informaţiei sau al documentului mai mult sau mai puţin «biografic», vreme ce Eliade ne face să simţim şi sufletul interior al credinţelor, ci realităţi concrete ale spiritului uman. Această trudă aproape «eroicăM lui Eliade de-a ne înfăţişa întreaga istorie a omului pe pămînt în chem de morfologie religioasă corespunde de fapt exigenţelor resimţite pini şi de tineretul vremii noastre, la un nivel de cultură universală. Dupâj atîtea alte mărturii în materie datorate unor R. Otto, Pettazzoni, Kel renyi sau Jung, era necesară de fapt nu numai o nouă documentarm subiectului, dar o adevărată «filosofie a religiei» care să depăşească m tele brute ale arheologiei, ale etnologiei, ale sociologiei sau ale psihanalizei, ca o încoronare — prin descifrarea sacrului — a omului ca •■ ini particulară». Firesc era deci să fie reunite credinţele paleantropilorm cele ale oamenilor trăind în timpul marilor întemeietori ai religiilo^m lorice, şi de la aceştia din urmă pînă la «utopiile» cetăţeanului c< poran care trăieşte în mijlocul civilizaţiei de masă şi a tehnologiei aş mice ori fantascientiste !

Ereditatea semantică şi. genetic-istorică a experienţei religioas omului ni se revelează, în această «Istorie», ca una din cele mai ele şi consistente realităţi ale spiritului omenesc, fără de care nici o tate, antică ori modernă, nu poate exista sau dăinui.

Mircea Eliade dă sintezelor sale şi o deosebită pregnanţă st prin faptid că a fost un mare scriitor, atribut ce îi înlesneşte autor posibilitatea de a lămuri într-un stil clar şi viu orice problemă cit complexă şi abstractă, cum rareori se întîmplă cu alţi interpreţi < giilor.

Angelo MORRETi

Un fascinant eseu...

In după-amiaza zilei de 9 ianuarie 1949, Editura «Payot» difuza în librăriile pariziene o carte monumentală : *Trăite d'histoire des religions* de Mircea Eliade.

Prestigiul ştiinţific internaţional al autorului fusese consolidat încă din 1936, anul apariţiei volumului *Yoga,* elogiat de zeci de orientalişti din întreaga lume. Revista *Zalmoxis* (1939—1942), condusă de Mircea Eliade, era deja o operă de referinţă pentru savanţii francezi, germani, italieni, englezi şi americani. Preocupările sale de istorie a religiilor datează din 1925—26, cînd Eliade publică recenzii în *Revsta universitară, Orizontul, Foaia tinerimii, Cuvîntul, Adevărul Iterar şi artistic.* Lucrările lui Renan, Pettazzoni, Tucci, Buonaiuti, Papini, Gentile, Formichi, Farinelli — budismul, orfismul, taoismul, tantrismul, ortodoxia — le dezbătuse, în diferitele lor laturi, înainte de plecarea în India (noiembrie 1928). *Revista de fi-losofie, Logos* şi *Ricerche Religiose* au făcut cunoscute cîteva din studiile şi eseurile tînărului doctorand, în ţara *Vedelor* şi *Upanişadelor.*

Aprofundarea şi sistematizarea problemelor de specialitate au devenit posibile (şi necesare) începînd cu toamna anului 1933, după ce a fost numit suplinitor al catedrei de logică şi metafizică. Eliade devine la vîrsta de 26 de ani profesor la Universitatea din Bucureşti, aureolat de extraordinarul succes al romanului *Maitreyi.* In afară de istoria logicii şi sanskrită, de la catedra amfiteatrului «Titu Maiorescu», a Facultăţii de Litere şi Filosofie din Bucureşti, Mircea Eliade a ţinut un curs de istorie a religiilor, vorbind cu competenţă despre *magie, cârma, sankya, yoga, nirvana, orfism, iudaism, hermetism, Krisna, Confucius, Zarathustra.* O mică parte a cercetărilor sale va vedea — în epocă — lumina tiparului în *Universul literar: Pămîntul şi zeiţele lui* şi *Magna mater* (1 şi 8 aprilie 1939), precum şi în *Revista Fundaţiilor Regale : Cîteva cărţi de istoria religiunilor* (februarie 1937), *Religia evreilor nomazi* (aprilie 1938), *Vechi controverse* (despre Paul Louis Couchoud, aug. 1939), *Simbolismul arborelui sacru* (septembrie 1939).

Am arătat altă dată[1], pe larg, activitatea de profesor a lui Mircea Eliade. Reţinem acum doar un singur fapt : ultimul curs, început în ianuarie 1938, consacrat simbolismului religios, se va ocupa de simbolismul acvatic şi cel al arborelui sacru. Prima parte a acestor prelegeri se păstrează în incitantul studiu apărut în *Zalmoxis* (II, pp. 131—152) : *Notes sur le symbolisme aquatique* (I — *La lune, la femme. Ies huîtres,* II — *Les symboles de la jecondite,* III — *La fonction ri-tuelle des huîtres, de la coquille marine et des perles,* IV — *Le role des coquillages dans les croyances funeraires,* V — *Coquillage chez les Quternaires,* VI — *La perle dans la magie et dans la medicine).* Cea de-a doua parte a cursului o vom găsi în cel de-al optulea capitol al *Tratatului de istorie a religiilor: La vegeta-tion. Symboles et rites du renouvellement* (pp. 229—280).

Intenţia de a strînge între coperţile unei cărţi aceste studii datează din decembrie 1937, cînd în diferite ziare găsim anunţată iminenta apariţie a unei *Istorii a religiilor* semnată de Mircea Eliade. Şi totuşi, pînă la materializarea proiectului, au fost necesari 12 ani.

«Fapte», date, observaţii, comparaţii, concluzii din cursurile anilor 1933—38, precum şi din cărticelele *Cosmologia asiatică* (1935), *Cosmologia babiloniană* (1937) şi *Mitul' reintegrării* (1943) vom întîlni în forma definitivă a *Tratatului.* După mărturiile autorului, acastă vastă sinteză de morfologie şi istorie a religiilor a fost întrezărită fulgerător în 1940, el aflîndu-se într-un adăpost, în timpul unei alarme aeriene, la Londra. Ideea fundamentală a acestei lucrări o constituiau *hierofaniile,* adcă manifestarea sacrului în realităţi cosmice (obiecte sau procese aparţinînd lumii profane). Acestea au o structură paradoxală, pentru că ele *arată* şi, în acelaşi timp, camuflează sacralitatea.

în vara anului 1940, a creionat primele pagini din această carte pe care îi plăcea să o numească *Prolegomene de istoria religiilor.* A început s-o scrie la Londra mai întîi, documentîndu-se la «British Museum», iar apoi la biblioteca de la Oxford. Miile de fişe scoase în anul cît a stat în Anglia vor fi valorificate în Portugalia în 1943 şi 1944. în cîteva călătorii reuşise să-şi procure de la Paris cărţi de specialitate, iar din Finlanda, Germania şi Italia colecţii întregi de reviste rarisime. Condiţiile de lucru nu erau dintre cele mai prielnice. Nina, soţia savantului, bolnavă de cancer, e internată într-un sanatoriu, la cîţiva kilometri de Lisabona. După moartea ei (20 noiembrie 1944), Mircea Eliade, împreună cu Giza (fiica dn prima căsătorie a Ninei), se mută la Cascaes, un sat de pescari, unde închiriază o casă veche, la cîţiva metri de ocean. Vinde o parte din bibliotecă şi reia lucrul la *Prolegomene* redactînd, paralel, *Cosmos şi istorie,* cărţulie ce se va numi ulterior *Mitul eternei reîntoarceri.* Din mărturiile autobiografice aflăm că a lucrat cu furie la această carte, pînă la 19 iulie 1945, cînd a trebuit să se mute într-o casă situată în faţa halei cu peşte. *«Şi aici, îndată ce am găsit* o *masă de lucru m-am reîntors la manuscrisul Prolegomenelor, dar n-am izbutit să termm cartea.»*

Ajuns la Paris, în septembrie 1945, deşi duce o viaţă modestă, cunoaşte pe cîţiva savanţi şi devine membru al Societăţii asiatice. Georges Dumezil îl invită să ţină un curs în cadrul catedrei de mitologie comparată de la celebra *Ecole des hautes etudes.* început la 6 februarie 1946, cu fragmente din capitolul consacraţi *Cerului,* în faţa cîtorva auditori (printre care Dumezil şi tibetanista Marcelle La-**lou),** în acel an «cursul» lui Eliade va avea zece prelegeri,. în cadrul cărora au fost prezentate primele patru capitole din *Trăite* (= *Prolegomene).*

în timpul definitivării cărţii, autorul studiază, observă, compară, trage concluzii. Viaţa zilnică a Parisului de după cel de-al doilea război mondial, cu fetişismul său religios, îl indignează. O notă ironică din *Jurnal,* datată 27 septembrie 1946, sublinia ridicolul situaţiei :

«Nu-mi pot reţine melancolia nici iritarea, în faţa vitrinelor cu obiecte, religioase. Cît fetişism, cită degradare în vulgar sentimentalism şi infantilism, toate aceste iesle cu prunci ,cu măgari, Fecioare şi sfinţi de ipsos, aşezaţi unul lingă altul ca la un joc de păpuşi şi soldaţi de plumb ! Cum să nu indigneze o asemenea religiozitate infantilizată ? Îmi spun că pe noi, răsăritenii, icoanele ne-au ferit de fetişismul imaginilor antropomorfice. Naturalismul fals-naiv al acestor statuete şi păpuşi îmi aminteşte suspecta devoţie vişnuită, atît de adesea debordată de sentimentalism şi erotică, sau cultul elementar al imaginilor din satele indiene. Dar concepţia indiană despre hierofanii e mai profundă decît cea a creştinismului d.ecadent de azi. Şi totuşi, misionarii le spun că ei, indienii, sunt fetişişti, în timp ce creştinismul este etc. etc. Vitrinele din cartierul St. Suplice 'nţfc *au nici măcar scuza că sunt întocmite pentru nişte bieţi „pagini" neluminaţi încă de mesajul evanghelic...»*

Fragmentul citat poate constitui un argument în plus asupra obiectivitătii cu care tînărul savant interpreta istoria religiilor şi relevă spiritul ştiinţific al studiilor sale. Toate credinţele sînt puse pe acelaşi plan, fără să se întrevadă preferinţa asupra vreuneia din ele.

Condiţiile de viaţă în aceşti ani erau mai mult decît precare : fără un salariu asigurat, împrumutînd de la prieteni mici sume, obligat să amaneteze cele cîteva obiecte de oarecare valoare la muntele de pietate.

Jurnalul ne oferă amănunte asupra definitivării cărţii. Astfel, la 14 noiem-J brie 1946, Eliade notează :

«Orgie de lecturi în legătură cu Prolegomenele, prelungite pînă la două ăi-] mineaţa.»

în decembrie 1946, Dumezil citeşte şi revizuieşte traducerea franceză, măr--turisindu-şi entuziasmul. în urma recomandării lui, «Payot» acceptă să-i publica cartea ,cu condiţia să-i schimbe titlul. Doar un *Tratat de istorie a religiilor* ari putea să abă cititori, şi nu nişte *Prolegomene.*

Eliade acceptă, şi-ncepe să muncească pe brînci pentru definitivarea ulti-j melor capitole. Cea mai autorizată sursă documentară asupra procesului de elaj borare a cărţii rămîne tot memorialistica. Iată însemnarea din 13 decembrie 1947 **r]**

«Am lucrat toată ziua de ieri şi toată noaptea, pînă la 6 dimineaţa (ca îrâ timpurile bune ale tinereţii mele).»

Cinci zile mai tîrziu scrie :

«M-am uitat în calendar să. văd în ce zi suntem. De o *săptămînă lucreS ca un nebun, pînă la 6 dimineaţa. Cum mă deştept, vrînd-nevrînd pe la 11—123*

am vreo 20 de ore deficit de somn. Dar azi, în sfîrsit, am terminat de revizuit manuscrisul, cu bibliografiile, titlurile, subtitlurile.»

Primele corecturi le face în septembrie 1948, înfruntînd oboseala si deznădejdea şi în linal, la 9 ianuarie 1949, volumul apare sub titlul de *Trăite d'hisioire des religions.*

Cea mai cuprinzătoare analiză a activităţii ştiinţifice a lui Mircea Eliade, semnată de Douglas Allen, demonstrează în mod concret, în aproape 300 de pagini, strălucitele merite ale savantului român : *«Eliade este în general considerat drept, principalul şi cel mai ascultat dintre toţi istoricii religiilor şi autoritatea sa in ceea ce priveşte interpretarea miturilor şi simbolurilor esle universal recunoscută».*[2] Lucrarea fundamentală în acest domeniu este *Traite-ul* din 1949, a cărui primă formă, scrisă în limba română, *Prolegomene de istoria religiilor, e* o operă de «morfologie», în care faptele sînt studiate la «propria lor scară». O completare a acestui fascinant şi original eseu ne va fi dăruită de Eliade în anii senectuţii, prin ceie trei volume ale *Istoriei credinţelor şi ideilor religioase* (1976, 1978, 1983 — traducerea românească : 1980, 1986, 1988), unde fenomenul religios e urmărit din altă perspectivă, în mod cronologic. Această nouă *Legendă a secolelor,* cum a numit-o Georges Dumezil, este răspunsul răspicat dat de autor celor ce-1 acuzau de.. antiistorism.

Prestigios orientalist, autor al cîtorva studii de mitologie comparată, cu vaste lecturi, lipsit de prejudecăţi, Eliade consideră istoria religiilor drept o disciplină *Mala.* Joachim VVach, predecesorul, la catedra de la Chicago, al învăţatului român, distingea în cadrul obiectului pe care-1 preda : istoria, fenomenologia, psihologia şi sociologia religiilor. Mircea Eliade, în studiile sale, adăuga tangenţele istoriei religiilor cu etnologia, antropologia, filosofia istoriei, estetica, lingvistica, etimologia şi literatura. In acelaşi timp, precizează autorul în *Cuvîntul înante* al *Tratatului,* nu poţi împresura fenomenul religios de fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, arte. Făcînd astfel, lăsăm «să *ne scape ceea ce are unic şi iremediabil in el, vrem să spunem caracterul lui* sacru».[3] Enciclopedismul 1-a ajutat să aibă o viziune largă, de sinteză, dominînd ţarcul îngust al specialistului în creştinism, budhism, islamism sau mozaism.

Printre cuvintele-cheie din studiile ştiinţifice ale lui Mircea Eliade se află, alături de *mituri, rituri, simboluri,* şi expresia *sacrul şi profanul.*

Potrivit concepţiei celebrului istoric al religiilor acestea sînt două modalităţi de a fi ale omului în istorie, două situaţii existenţiale, cărora le-a şi consacrat o monografie. [4] Sacralitatea se manifestă peste tot, atît în lumea animală, cît şi în cea vegetală, fiind camuflată în profan. Termenul hierofanie are tocmai semnificaţia de manifestare a sacrului în profan. Formele şi mijloacele acestei manifestări diferă de la popor la popor şi de la o epocă la alta.

Spre deosebire de *pămînt* — perceptibil simţurilor omului «primitiv» —, cerul reprezintă transcendenţa aflată dincolo de experienţa lui senzorială. Acest capitol se va intitula în forma lui definitivă *Cerul: Zeii uranieni, Rituri şi simboluri celeste.* Sacralitatea cerului o vom regăsi în acelaşi scenariu şi în paginile *Istoriei credinţelor şi ideilo~ religioase,* unde spaţiul celest e lăcaşul unor fiinţe supra-umane : zei, spirite, eroi civilizatori.

Capitolul consacrat *Apelor* din manuscrisul originar va fi reprodus aproape întocmai în forma definitivă a *Tratatului de istorie a religiilor,* apărut în 1949. Se adaugă, bineînţeles, sursele bibliografice, sistematizate şi comentate succint. Ediţiile ulterioare ale Traite-ului vor menţiona cartea lui Bachelard *Apa şi visele* (1942) şi cea a lui U. Pestalozzi *Pagine di religione mediterranea* (1945), privitoare la uniunea rituală în apropierea fluviilor. Asupra simbolismului botezului va reţine lucrările lui P. Lundberg *La typologie baptism.ale dans l'ancienne eqlise* (1942), R. P. Danielou : *Bible et Liturgie* (1951) şi a lui Louis Beirnaert : *La dimension mystique du sacrementalisme chretien* (1950).

Apa este alfa şi omega — începutul şi sfîrşitul — avînd în acelaşi timp caracteristici miraculoase. Eliade extrage esenţialul din miturile, riturile, iconografia şi arta decorativă creştină, indiană şi chineză.

Simbolismul acvatic va reveni în centrul preocupărilor lui Mircea Eliade în toamna lui 1945, după recitirea cărţii lui Gaston Bachelard *L'eau et Ies reves.* La 2 octombrie 1945 el nota în *Jurnal* că proiectase un eseu, *Apa, visele şi simbolurile,* unde îşi propune să demonstreze că imaginaţia constituie un instrument de cunoaştere, căci ne dezvăluie în chip inteligibil şi coerent modurile realului. Simbolul — arată Eliade — e investit cu o dublă 'funcţie existenţială şi cognitivă : *«Un simbol strînge la un loc diferite laturi ale realului (simbolismul acvatic de exemplu relevă solidaritatea structurală între ape, lună, devenire, vegetaţie, femi-*

nitate, naştere, renaştere, etc.) pe de altă parte, simbolul e totdeauna deschh adică susceptibil să dezvăluie semnificaţii „transcendente" care nu sunt „date" (m sunt evidente) pentru experienţa imediată.»

Capitolul consacrat *Apelor* din *Trăite* va fi reluat şi amplificat în volomu *Images et symboles (1952),* augmentat în ediţiile din 1965,' 1970, 1979 şi 1984, ulti mele din ele avînd un *Cuvînt înainte* semnat de Georges Dumezil.

Capitolul despre Pămînt va fi intitulat în forma lui definitivă *Pămîntul, Fe meia şi fecunditatea.* Cărţile de referinţă pe care le citează aici îi erau de mul familiare. *Dio* de Raffaele Pettazzoni fusese recenzat de Eliade încă din 1927, ir *Adevărul literar şi artistic,* iar celelalte studii ale cercetătorului italian le dezbă' tuse în *Revista Universitară, Foaia tinerimii* şi *Cuvintul.* Lucrarea lui A. Dietrich *Mutter Erde,* era considerată drept fundamentală în eseurile şi studiile publicaţi în ţară în deceniul al patrulea, iar cartea lui Dumezil, *Ouranos-Varuna* (1934), fusese recenzată în *Revista Fundaţiilor Regale.* Marea Zeiţă a Pămîntului, aşa curr apare ea în mistica indiană, fusese prezentată în primul său tratat despre *Yoga*[b], O micro-monografie a problemei apare într-un articol din *Universul literar* intitulat *Magna mater* (an XXXXVIII, 1939, martie 25, nr. 12, pp. 1—2). Cîţiva ani mai tîrziu, în *Mitul reintegrării,* aria cercetărilor se lărgeşte, fiind urmărită apariţia Mamei-Pămint şi prezenţa ei în mitologia a numeroase popoare. Unele paragrafe ale operelor din tinereţe se aseamănă uimitor cu cele scrise în *Tratat.* Aidoma e prezentată, de pildă, în *Mitul reintegrării,* apariţia cultului unei divinităţi feminine într-o societate matriarhală : *«Acolo unde femeia şi* mama *aveau rol precumpănitor, Cosmosul şi viaţa nu puteau fi create de un zeu, ci de o zeiţă. A contribuit, de bună seamă, la statornicirea cultelor Zeiţei-Mame şi descoperirea* agriculturii. *Căci* agricultura *nu numai că a făcut posibilă o nouă intuiţie a Cosmoşului — în care virtuţile feminine,* fertilitatea *şi* naşterea, *capătă funcţiunea de principii — dar a acordat femeii un rol de frunte.»* [6]

Lectura capitolului despre *vegetaţie* ne întăreşte convingerea că autorul nu e numai istoric al religiilor, ci şi orientalist. Familiaritatea cu care vorbeşte despre operele de bază ale spiritualităţii sanskrite nu e întâmplătoare. Sub îndrumarea lui Surendranath Dasgupta el se familiarizase cu aceste texte în India (1929—30) şi tradusese fragmente reprezentative din ele. Cel puţin trei clin savanţii din operele cărora citează în acest capitol sînt bine cunoscuţi autorului : Ananda Coomaraswamy, Cari Heutze şi Przyluski. Cu ei de altfel Eliade a întreţinut o bogată corespondenţă.

Avînd oroare de diletantism, documentîndu-se în marile biblioteci din Italia, Elveţia, Germania şi Anglia, Eliade era la curent cu ultimele cercetări în domeniile etnografiei, folclorului, istoriei artei, istoriei religiilor. Datele diferitelor domenii de cercetare le topea în creuzetul propriei interpretări, folosind magistral,; potrivit împrejurărilor, sinteza sau analiza.

Entuziasmul cu care *Tratatul de istorie a religiilor* a fost primit de savanţi, critici şi marele public e inimaginabil. Bachelard, Coomaraswamy, Jung, Ernesto de Martino, Puech, Queneau, Papini, Pettazzoni, Tucci — în corespondenţă sau *m* articole — nu se sfiesc să folosească superlativele. Rînd pe rînd, elogiile apar î" periodice -de specialitate, ca şi în reviste adresate marelui public : *Revue d'Histoir des Religions, Cazette de Lausanne, Nouvelles litteraires, Livres et Lectures, Revue des* .Sciences *Philosophiques et Theologiques, Revue d'Histoire et de Philosophii religieuse* etc. Pentru Paul Ricoeur, apariţia *Tratatului...* a constituit un adevărat şoc şi va face publică această impresie în omagiul rostit la 14 februarie 1976, atunci când i s-a remis lui Mircea Eliade doctoratul *honoris causa* al Sorbonei.[7]

Desprind din zecile de articole elogioase două scurte pasaje :

J. Danielou : *«Acest tratat marchează o dată în istoria religiilor...»*

Rene Dussaud : *«Trebuie să mulţmnivi lui Mircea Eliade de a ne fi pus an\ pla sa ştiinţă în serviciul studiilor noastre, furnizînd filologilor şi arheologilor ele-'. mentele aprecierii faptelor religioase care se întîlnesc la. fiecare pas... Opera est solid construită şt serios gîndită, folosind cu profunzime documente bine alese.J Trebuie s-o recomandăm cu căldură tuturor filologilor care se preocupă de* ch.es-, *tiuni religioase.»*

Nu numai aceste ramuri ale ştiinţei au avut de profitat de pe urma acestei lucrări, ci şi cercetările de sociologie, psihologie, literatură, filosoiie, estetică, antropologie. Gaston Bachelard a apreciat în mod deosebit *Tratatul* pe care 1-a fo losit în cursurile sale, deoarece îi oferea numeroase exemple pentru a analiza stm bol:smul apei, pămîntului şi soarelui.[8] La 19 august 1970 Eliade nota în *Juma* că Franklin Pease, directorul Muzeului Naţional de Istorie din Lima, i-a mărtui risit că *Tratatul* 1-a ajutat să înţeleagă concepţia cosmic-religioasă andină. Otto

Hofler, profesor din Viena, erudit germanist, specialist în religiile nordului, e în-cîntat că mai există istorici ai religiilor care se străduiesc să descifreze *semnificaţia* creaţiilor religioase şi nu se limitează numai la *istoria lor*. în cei aproape 40 de ani care au trecut, cartea lui Mircea Eiiade a cunoscut numeroase traduceri în zeci de ediţii, *depăşind tirajul de un milion de exemplare.* Amuzantă e relatarea pe care o găsim în *Jurnal* la 25 iunie 1975 :

«Intre altele, profesorul Marrou îmi spune că Trăite d'Histoire des religions *dispaʳe cu regularitate din Biblioteca Sorbonsi, şi aproape în fiecare an trebuiesc cumpărate alte. exemplare. Adaugă zîmbind : „N-aş fi crezut că un furt de cărţi îmi face atîta plăcere." »*

Fără îndoială că *Tratatul...* este o operă" de profundă erudiţie, cu sute de trimiteri, cu o uriaşă bibliografie exhaustivă. Oricine a parcurs paginile acestei încîntătoare cărţi şi-a dat seama că are în faţă o operă originală în care viziunea personală a autorului domină uriaşul material livresc.

Mircea HANDOCA

NOTE

1 Mircea Handoca, Mircea Eiiade profesor la Universitatea din Bucureşti, în Steaua, an XXXVI (1985), octombrie, nr. 10, pp. 26—29.

2 Dougias Allen, Mircea Eiiade et le phenomene reîigieux, Editions Payot, Paris, 1982, p. 23.

3 Mircea Eiiade, Trăite d'histoire des religions, Ed. Payot, Paris 1968, p. 11.

4 Vezi Le Sacre et le profane, Ed. Gallimard, 1957.

5 Mircea Eiiade, Yoga, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, şi Fundaţia pentru literatură şi artă, 1936.

6 Mircea Eiiade, Mitul reintegrării, Ed. Vremea, Bucureşti, 1942, p. 18.

7 Le Cahier de l'Hcrnc, nr. 33 : Mircea Eiiade, 1978, p. 276.

8 Apud : Mircea Eiiade, L'epreuve du labjrinthe, Entretien avec Claude-Ilenri Roetiuet, Ed. Pierre Belfond, 1978, p. 116.

Notl asupra ediţiei

Cartea de faţă se compune din trei părţi: Mituri si legende *(1925—1932M* Prolegomene *(1940—1946) şi* Comentarii *(1937—1940).*

Sub titlul Mituri şi legende *au fost antologate pentru prima dată capitoletm pe care tînărul Mircea Eliade le-a publicat în presa vremii dintr-o proiecta- i* in-j troducere în istoria religiilor, *fapt ce împinge preocupările pentru sinteze ale rm putatului savant român încă din anii debutului publicistic şi dovedesc, totodam că omul de ştiinţă a evoluat în paralel cu scriitorul.*

Manuscrisul celei de a doua părţi a acestui volum mi-a fost dat de M. Eliaim in septembrie 1985 pentru ca Mariana Noica traducătoarea 'în limba română 1 Tratatului de istorie a religiilor, *$ă poată confrunta tălmăcirea respectivă cu veri siunea românească iniţială.*

Textul original, aflat în momentul de faţă la Biblioteca Academiei, conţirm 150 de foi «ministeriale», cu numeroase «lipituri» în josul şi în partea laterală I *paginii — totalizînd, împreună cu textul iniţial, circa 200 de pagini daciilografiatm*

Manuscrisul reprezintă ultima formă în limba română, intitulată Prolegomeni de istorie a religiilor, *a textului care, definitivat de autor, a apărut în limba jrani ceză în ianuarie 1949 la Editura «Payot» sub titlul* Trăite d'Histoire des religionsl *După ce a fost făcută traducerea în limba franceză de Mihail Sora şi alţi ciţivi discipoli aflaţi atunci la Paris, Mircea Eliade a mai efectuat cîteva corecturi (sui primări, amplificări), aşa încît textul în revizia lui Dumezil nu este identic cm originalul pe care îl încredinţăm tiparului.*

Avem la dispoziţie, în chiar redactarea românească a lui Mircea Eliacl- m cinci din cele treisprezece capitole ale tratatului: Cerul, Apele, Pământul ;gl taţia, Agricultura, *care constituie o lucrare de sine stătătoare, privind într-un feM* morfologia religiilor — *un alt titlu asupra căruia autorul s-a oprit o vreme. Cm este vorba de o lucrare ce poate fi analizată ca atare, aşadar ca o operă unitarm de sine stătătoare, ne-o dovedeşte şi faptul că tocmai aceste capitole, ale* ProlegomeJ nelor, *au fost îndelung elaborate, şlefuite şi revăzute de Mircea Eliade ; lucru ci nu s-a mai întimplat cu celelalte capitole, ce dezvoltă sumarul* Prolegomenei» *pînă la dimensiunile* Tratatului. *Autorul a amplificat* Prolegomenele *la cererm editorului francez, aşa cum precizează în* Jurnalul *său. Ocazie aşadar pentru noi de a urmări astăzi, în text românesc, prima carte pe care Mircea Eliade a scri$m după* Comentarii la Legenda Meşterului Manoie, *aşa cum el o vedea, încă din posibil, să apară în condiţii normale în ţară. E vorba de un* eseu *şi nu de un* trata *deoarece el nu gîndea să-i adauge aparatul ştiinţific.*

Trebuie remarcat limbajul modern, preocuparea pentru exactitatea termitim logiei (peste două mii de ştersături, adaosuri, reveniri, într-un text de 200 de pak gini dactilografiate nu e puţin lucru) dar şi acea tensiune interioară specifică ata *omului de ştiinţă, cît şi scriitorului Mircea Eliade.*

Cea de a treia parte, a volumului cuprinde studiile şi articolele pe cărei Mircea Eliade le vedea incluse într-o altă proiectată carte de eseuri, în afara celorX deja cunoscute. Am reţinut numai acele pagini ce n-au intrat pînă astăzi în prcA ocupările editorilor ci se -păstrează în manuscrise şi în presa de specialitate.

Transcrierea şi stabilirea textului conform normelor în vigoare, dar păstrînm particularităţile de limbă ale autorului, a fost realizată de Manuela Tanc căreia îi mulţumesc şi pe această cale.

Tipărirea versiunii originare, a acestui fascinant eseu, la peste patru decern de la zămislirea lui, îmbogăţeşte cultura românească cu o operă de referinţă.

M.

•11 'Vi
•pit

uuaaap .-

;^d "
joja»

.inc i

-BCl ;

'ʈʈ6
O-Si
IO"
oaJ
J01
<>3-9
'S
Bi

aaNaoai îs raauw

i

«Am reînceput munca asupra istoriei religiilor, continuînd să adun şi să meditez asupra materialelor... Sper să pot publica o mică Introducere în istoria religiilor, *schiţînd câteva linii de orientare pentru cititorii români. Este o muncă fără pretenţii, dar necesară jjentru nevoile actuale de informare în ţara mea.»*

1927

MITUL POTOPULUI

1. ZIUSUDRA ŞI UTNAPIŞTIM

Cînd Ghiigameş îl întrebă de pricina vieţii sale veşnice, Utnapiştim îi răspunse povestind potopul. Cu toate că în versiunea actuală a epopeii, această povestire îşi are rostul ei, orientaliştii cred că la origină ea, era independentă de istorisirea vitejiilor lui Ghiigameş. Lucrul acesta nu e de mirare, cînd cunoaştem cîte elemente disparate au fost topite la un loc, pînă ce să alcătuiască actuala Epopee a lui Ghillgameş ; şi mai ales,, de cînd s-au descoperit versiuni sumeriene ale potopului care n-au nici o legătură cu povestea lui Ghiigameş.

Iată cele ce descoperă Utnapiştim eroului. Sfatul zeilor hotărîse să piardă cetatea Surippak, împreună cu tot neamul omenesc şi toate vieţuitoarele pămmiului. Dar Ea, protectorul oamenilor, vesti pe Utnapiştim de potopi, şi se folosi pentru asta de un vicleşug. Ea nu putea călca făgăduinţa dată celorlalţi zei că nu va împărtăşi taina nici unui muritor, şi de aceea mărturisi toate hotărîrile unei trestii, îndărătul căreia avusese' însă grijă să cheme mai dinainte pe Utnapiştim. *«Om din Şuripak, jiu al lui Ubara-Tutu, croieşte o casă, fă o corabie, lasă la o parte bogăţia, caută viaţa ,dispreţuieşte bogăţia, mîntuie viaţa, ia în corabie tot felul de seminţe de viaţă. Corabia ce trebuie să faci,... dimensiunile ei să fie exact măsurate, să corespundă între ele lungimea şi lăţimea... apă de băut, fă-î acoperiş».*

Ea îl mai sfătui să spună celorlalţi locuitori că părăseşte cetatea pentru că e urît de zeul En-lil. Cinci zile plănui Utnapiştim şi apoi se apucă de lucru. Corabia era înaltă de 120 de coţi, avea şase etaje, fiecare cu cîte nouă încăperi. Puse cîlţi între scînduri şi apoi unse cu asfalt şi cu catran. Iar după ce a dat un ospăţ şi jertfe zeilor pentru bunul sfîrşif. al corăbiei, Utnapiştim începu să şi-o populeze. *«Luai în corabie toată familia şi neamul meu, animalele cîmpului, fiarele cîmpului,...»* Zeul Samaş îi statornicise mai dinainte începutul potopului : *«Căpeteniile întunericului vor trimite într-o seară o ploaie cumplită; atunci intră în corabie şi închide-ţi uşa».* Iar acest semn nu întîrzie să sosească. Conducătorul corăbiei Puzur-Amurri, se aşează la cîrmă, şi autorul începe să descrie potopul. *«Cădeau apele peste oameni ca o bătălie. Unul nu mai vedea pe celălalt, nu se mai cunoşteau oamenii în cer. Zeii se înspăimîn-tară de potop, fugiră şi se înălţară în cerul lui Anu; Zeii se gnemuiră* jos *ca un cîine, ce doarme lingă un zid. Iştar ţipa ca o femeie ce naşte, geme stăpîna zeilor, cea cu glas frumos : Să se prefacă în humă timpul acela în care eu am poruncit răul în adunarea zeilor ! Vai, eu am poruncit răul în adunarea zeilor, pentru nimicirea norodului meu am poruncit lupta ! Unde este tot ceea ce am născut ? Ca peştişorii umplu ei acum marea !»*

Şase zile şi şase nopţi bătu potopul, iar în a şaptea zi ploaia încetă şi marea se linişti. Viaţa pierise pe pămînt, iar Utnapiştim îngenunchie

b *ui vuimn\ ipuidsvd îs insa ddvos-pidz 'doiUdBind 3\3dv* ap *îs iuia* ap *%di[ui nţ viqoioo*
prup *'in\nyuiwvd VŢD$. idod'ioo 'vmo\d 'vununl ifâou kvs îs 3\iz oţdvs* ap *duii% puij» : &\xz i*
pe ŢS aiisamţuBizap as ţndcqod fouud uiaind \\ ŢOI uiŢis3Aod *\m\j* iBp 'şpuaSax BISBBDB UT
aunaBŢ aimui [IBOJ îuns 'Ţnindcqod eairaaA ap 'uiŢŢSŢdBUifq ŢS BD nSnjiaiqns ŢSBapDB
Ld riHS inuonEd ap uqsaA a (Ba *m* ŢE UBuamns aţauimf) iq-ug ţnţnaz *\e* feid duiri.
ŢSBŢaoE UŢ 'BipnsnŢZ epSei şa u-tBţjie ?pu3§3Ţ BŢSESDB UIQ I 'aqoaA ŢBUI ŢŢUUI aij. şs
amqaiŢ inddŢ^; EŢ ap BUBŢiauins BaumsiaA. BBUOIŢŢPBII apinuiioj UT ţs SŢUŢJS aŢŢŢiBD
UT ŢBumu BTŢSOŢOJ 'BŢJBOUI BquiTŢ *\ud* BUBŢiauins BquiŢŢ BD ŢS ŢŢŢUISS aiŢţp ap
Ţ^BŢŢUIŢSB pţdmoo nBia nuau imns 'in ŢniuaŢŢUi UT BD UIŢIS ŢOU urna IEŢ 'OOTS BT ad
BiBŢdoa BUBŢiaums. imsaaA o puţina ap snpBiŢ B-S ŢS BŢBBAŢ BŢ u?p B-S inddţN *v* aP
spuma

JP 'liBQ '(BUEŢIŢSB ŢS BUBŢapŢBqo) 3DŢ1ŢUI3S ŢqUŢŢŢ UŢ 3SŢI3S ţUnS ŢUnŢSISA
IsaoB aiBox 'Ţpuţ ţmui ŢBUI BA3Q '0012 9P SŢUŢEUŢ Buqoaos ŢJ a-iBod rai ţţp ISIBD B
Birquuj o 'inddŢN ŢŢŢBPD spuma UŢ uiadoossp B iqosidŢŢH ■I '(■■nOruî 9961)
BsnpBsruiv *V^l* BauraiA ad ap puŢiBp aadoda mp aiuaiu ŞEII qjadoosap ŢBUI UB-S BD
niŢuad 'sidoa o ŢBuinu a E}SB3DE IBQ '(HA Rţoaas) ŢEdŢUBqmssv ŢUŢ aŢŢinduiŢi
UŢp UISAE O — UBŢArqţp ŢnposŢda psasşâ as BIBD UT — sauiB§ŢŢqQ mi Baadoda
'snds ŢBUI TUB urna BdnQ

■uiţŢsidBUijq *va* B apuaSaŢ p:;sa3B |iuiq33A

BidinsB' ŢEuiinu uiŢuiBŢis uinov 'IOŢŢŢA ŢtqoOŢţiB UT Sunppui ŢBUI »aa3 ŢJ JOA 3Ţ3 ŢS
'aaBOŢŢqzŢ juns aqqŢq ţndoiod no aŢiiBUBUiasy

•loţŢinii BinS n

aiBiiBdsp m mpiA ŢS loiŢinurau unisidBUŢjq asunţE ŢajţsB ig

mUfi aii *vs tunov 'uio ivwnu ULijsidvu,ţfi* ţsoj o *nţui wp\[»* ■BŢUŢAnoamq ■ ţs
ESŢunij asuŢŢB ŢJ 'aqounuaSuj BS naBj ŢŢ 'BS BŢJOS ŢS uiŢŢSŢdeuţfi ad IsnpE
l3ŢqBio3 UT BiauŢ sg -ŢnŢnuiajuŢ ŢB ŢS Ţauima ţnaz 'TVOH.3N ţriŢ nBS R3UIBOJ
Ţaun 'dnţ Ţnun inioŢnţE no ţunq loiŢuaureo B BŢpaps o BDEJ .ţnind c IE-S 'ŢBiauaS
doţod un ap OOŢ UT BO aunds IOŢŢU3UIBO ŢnioŢoaŢoid

'«V3im3uio v.irnd nu vs vo 101
*\nvv6ui vs*ui* uf *'vosvsoiuiiu BS nu vs vo ai%so\iui vsui nj. 'vuiixo i-mdnsv mind 'mxiuo*
no %n\oo '\w\vovd i-vxdnsv aund 'şvovd no in\3Q \ rndoţod Bsamiuţisap *vs ţinqnsou n%*
*%n%nd iv umo 'ornzvBŢia 'ioz oxpxi o\n%clo\o\ui^* IţqioA Bg IBQ -lojŢinui un *IOIU*
adEas nu BS 3sasnj mţ Ţnptn§ : BŢqHioa
BUŢZBA aŢUJUI 3S ŢS IŢŢ-Ug ŢS ŢU9A B3ŢS30B 3ŢB01 UQ 'BJŢI3C B[qnpB§UŢ 3ŢJ
hu BS aundoid Ea 'indojpd îŢnuŢOŢid B 'iq-ug 'loiţaz ŢnujdBŢS: BD niţuad JEŢ
[IZ EŢSBQDB ap1 Ţ3SA 9d 3ŢUŢUIB aonpiB EA ŢS-BD ŞinC ŢS lEJSI ŢS ŢSOg

■*«vdţi-ioţ 30 mpo vddnsvsp*
JMDunpt) as *'3\3isnui- vo* 'raz *'vuioxv v^nov\d vxisonvx nsz 'vwo.iv VMSOMUI \pz 'ixiui îs*
nxv33 dv uuid 'aţ^saiţ *im^svxduii* ap qns *'issnd* ""ap *ssva navă v%vv o voui îs oşdvs*
■■*ţn'iopj.nui \n$.j,ia sd sdidox^s sp* pj^iaţ *wsnpv* Wţiaţ *wsnpv îs 'unduia nxŢod O\BO*
ddţvo 'siqvdoo ui rua *oo %o% vdv[v IVSDI punţy •ssdvopii mui os nu 'mvouodO; 'uoid*
'3dvouiui dp ţsv6 'spvos vdv vo hzva 'vdnqz piqxoo : \nmndp inpvp n 'qxoo un vdvpo
ivsrfl ■*ţodvui osdvoi im 3S 'vsţs vs dpun vssvB nu vo ndţusd lodvui msa îs vdnqz*
viţqunidod hnuinip *inpvp n 'viiquindod o vdvj.v ţvsvi 'iz vdjdvs v iuda puij»* 'BŢŢZ *I*
pVB BŢdsŢSB1 UIŢŢSŢdBU^Q 'IŢSŢŢJS[3Ţ3ŢUnUI 3d Ţldo 3S EŢqEIOD JEŢ 'nişdE
^OIŢSO un 13ŢŢZ z\ ?dnQ 'IOŢ BaiEinpuT 3p IOŢŢBZ puŢ§UŢŢd Ţumţinxu ŢS

aavna VSOHIW

şi pe pămînt». Ziusudra sacrifică un bou şi o oaie ; un alt fragment ni-1 arată prosternat în faţa zeilor Eri-4il şi Anu. Apoi, după o lungă lacună, Eii-îil (a cărui mînie se potolise) vorbeşte de Ziusudra : *«îi dan o viaţă asemănătoare vieţii unui zeu : creez pentru el un suflet asemenea celui al unui zeu».* Ceea ce însemna că primeşte nemurirea, ca şi Utnapiştin. Din nefericire, restul legendei, nu e încă descoperit. Poate crîmpeie răzleţe se găsesc prin muzeele şi bibliotecile europene. în orice caz, versiunea aceasta sumeriană dovedeşte că o influenţă biblică asupra legendei lui Utnapiştim e cu neputinţă de susţinut : originea acesteia e autohtonă, mesopotamiană. Rămîne să lămurim acum legenda biblică ,a potopului la lumina acestor adevăruri noi la care am ajuns.

2. LEGENDA LUI NOE

Înainte de a, începe cercetarea potopului iudaic trebuie să amintim ti ti terilor că *Vechiul Testament* — a cărui compilare nu poate fi mai veche de sec. IV în Chr. — nu e altceva decît contopirea mai multor cărţi scrise cu cîteva sute de ani mai înainte. Editorii *Hexateuchului* (primele şase cărţi biblice : *Geneza, Ieşirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul* şi *losua)* au strîns la un loc modificînd pe alocuri, vechile tradiţii asupra originei.şi istoriei poporului lui Israel. Au încercat să dea o unitate tuturor acestor tradiţii, dintre care unele circulau în manuscrise printre preoţi. Cînd s-a compilat ediţia definitivă a *Vechiului Testament* aceste manuscrise au fost folosite fiecare la locul său ; dar spiritul critic nu era atît de dezvoltat la editori, încît aceştia să poată deosebi şi îndepărta contradicţiile dintre manuscrise. Aceste contradicţii apoi, nu erau întotdeauna izbitoare.

A trebuit să aşteptăm lucrarea medicului francez Astruc (1684— 1766) publicată sub titlul de : *Conjectures sur Ies memoires originaux dont ii jjo.rail que Mo'ise s'est servi pour composer le livre de la Genese.* (1753) ca să cadă prejudecata unei origini divine a *Bibliei.* Astruc observa Că în *Geneză* se întrebuinţează pentru numele lui Dumnezeu cîteo-dată Iahve, cîteodată Elohim, ceea ce dovedea că autorul s-a folosit de două izvoare deosebite în lucrarea sa. Observaţia aceasta — întirziată atîtea secole din pricina pedepselor ce cădeau asupra celor ce contraziceau părerile bisericii — a fost reluată în secolul al XlX-lea şi complectată .de numeroşi istorici şi cercetători biblici. S-a ajuns astăzi la concluzia că *Hexateuchul* e alcătuit din şase documente deosebite (E. Mon-|et: *Histoire de la Bible,* 1924) asupra cărora vom stărui altădată.

Capitolele din *Geneză* în care Dumnezeu e numit Elohim sunt mai recente şi trădează o cunoştinţă adîncă a rosturilor teologice din partea autorului : ele sunt numite de către savanţi documente elohiste. Dar de ce e numit aici Dumnezeu Elohim şi nu Iahve ? Pentru că numele propriu al Domnului — Iahve — a fost relevat tocmai lui Moise şi deci nu putea fi cunoscut primelor generaţii de oameni, nu poate fi invocat de Abraham, Iacob, îs ac şi ceilalţi patriarhi. Explicaţia aceasta trădează o teologie aproape definitivă, o evoluţie în ideile religioase şi un oarecare spirit critic. Pe cînd, în documentul iahvist, nu se găseşte[1] o asemenea ascuţime de minte, ci, dimpotrivă, o primitivitate de concepţii cu totul opusă S-a dovedit prin critica textelor că documentul iahvist datează din sec. IX—VIII în. Chr., pe cînd cel iehovist (care în legenda potopu-

lui, face parte din aşa-numitul cod sacerdotal) e scris după captivitate babiloniană, deci în sec.VI. Această deosebire fundamentală dintre ce) două elemente, care alcătuiesc *Hexateuchul,* se poate aprecia de orii cititor atent.

Documentele iahviste sunt scrise într-un stil colorat, natural, curg' tor ; inspiraţia poetului e primitivă spontană, nehotărnicită de regii eclesiastice. Scenele sunt vii şi interesează cititorul ; de pildă întîinira lui lacob cu Raşela la puţ *(Geneza :* XXIX, 9—13). Cu totul altfel sun doc imentele iehoviste. Fiind scrise după captivitatea babilonică, cînj toată nădejdea Israelului se pusese în Iahve şi în preoţii lui, cînd bînttl fanatismul cel mai aprig, cînd partea externă a religiei, ritualul, cîştil cîc mai multă simpatie printre credincioşi, — documentele iehoviste trl dează mentalitatea clasei sacerdotale. Dupâ întoarcerea din captivităţi preoţii au început să exagereze ritualul încărcîndu-1 cu mărunţişuri complicîndu-1, adăugind legi de pe urma cărora trăgeau foloase. Toat documentele sacerdotale sunt lipsite de inspiraţia sinceră a iahvistulu Istoria pe care o scriu preoţii, nu mai e istoria eroilor poporului evreii ci *o* istorie eclesiastică. între Elohim şi Om s-a ivit o prăpastie de netrej cut, care nu există în documentele iahoviste. O pildă de uscăciunea sa lului, de realismul monoton, necolorat, de amănuntele josnice, negusffl reşti care se găsesc în aceste fragmente sacerdotale, — sunt tocmelile Iul Abraam cu fii lui Ilet, ca să obţină un mormînt pentru soţia sa Sara *(Facerea :* XXIII).

Această scurtă introducere asupra originelor *Hexateuchului* şi elej mentelor din legenda lui Noe, era necesară pentru înţelegerea celor ci vor urma. Ca să economisim spaţiu, alcătuim mai jos un tablou al conj tradicţiilor dintre elementele iahviste şi iehoviste, în ce priveşte potopuM

în documentul iahvist se face deosebire între animalele cu-, rate şi necurate :- *«Şi din dobitoacele cele curate ia cu tine în-lăuntra cîte şapte, parte bărbătească şi femeiască; iar din dobitoacele cele necurate cîte două.» (Facerea* VII, 2).	Pe cînd în documentul eloj hist nu se face această deos deoarece ea a fost relevaţi Elohim tocmai lui Moise şi nu putea fi cunoscut de Noşj *«Şi din toate dobitoacele şi din toate cele ce se tîrăsc şi din toata fiarele şi din tot trupul, citi, două din toate să iei în corăbiei ca să le hrăneşti cu tine, parti bărbătească şi femeiască să fieA (Facerea :* Vi', 19).
în privinţa duratei potopului, documentul iahvist afirmă că a durat 40 de zile (VII, 15, 17). Apoi Noe a mai stat 3 săptămîni în corabie (VIII, 6-13). în total, deci, 61 de zile.	Pe cînd cel elohist mărturiseşte că *«s-a împuţinat apa după, 150 de zile»* (VIII, 3) şi că potol pul durează în total 364 de zile.
Diferenţa dintre pricinile materiale ale potopului. în doc. Iahv. a căzut numai ploaie (VII, 12).	în "doc. Eloh, se deschid şi izvoarele cerului (VII, 11).

Noe aduce jertfă pe altar : *«Şi a zidit Noe altar Domnului; şi a luat din toate dobitoacele cele curate şi din toate păsările cele curate ; şi a adus ardere de tot pre altar»* (VIII, 19).	Documentul elohist nu vorbeşte de altar, de jertfă, pentru că o jertfă nu putea fi adusă de-cît în templul din Ierusalim şi numai de către un preot. Această lege fiind decretată sub Josua, în 621, documentul elohist e deci posterior acestei date.

Că legenda lui Noe, constituită după cum s-a văzut din două feluri de elemente, seamănă mult cu cea a lui Utnapiştim, e lucru vădit. E interesant însă de ştiut că documentul iahvist, cel mai vechi, se aseamănă mai mult cu potopul chaldeian, decât cel elohist. Din tabloul acesta necomplect, se pot vedea legăturile dintre legenda ebraică şi cea chaldeiană.

Utnapiştim om cu teama zeilor, e vestit mai dinainte de venirea potopului şi i se porunceşte să facă o corabie.	Acelaşi lucru se petrece şi cu Noe, credinciosul lui Iahve.
Corabia e smolită pe dinăuntru şi pe dinafară cu catran.	Acelaşi lucru face si Noe.
Asemănări în ce priveşte cifra 7 :	
Utnapiştim depune 7 vase de sacrificiu pe muntele unde s-a oprit corabia.	Noe e vestit cu 7 zile înainte de potop ; ia cîte 7 perechi de fiece animal curat ; la intervale de cîte 7 zile dă drumul porumbeilor (Toate documentele iahviste).
înainte de potop, *Ea* închide uşa corăbiei în care se află Utnapiştim.	Acelaşi lucru îl face Iahve lui Noe (document iahvist).
Corbul şi porumbelul liberati.	Idem. (Document iahvist).
Sacrificiul gîdilă nările zeilor chaldeieni.'	Jertfa lui Noe mulţumeşte pe Iahve pentru că *«au mirosit Domnul miros cu bună mireasmă».* (Doc. Iahv.)

Explicaţia acestor identităţi nu e prea lesne de dat. Iastrow crede că legenda a fost odată comună chaldeienilor şi evreilor şi adusă de cei din urmă, pe la 2000 în.Chr., în Palestina. Dimpotrivă, Gressmann socoteşte că ea a fost împrumutată în al doilea mileniu de evrei de la mesopotamieni prin Cananeeni. Nu putea afirma însă nimic sigur. Skinner neagă posibilitatea unei intervenţii cananeene în legenda biblică.

'laipUX 3P 3\IAŢ3 P 3SBG-
fcj aţumpujj; osaseB as ajreo UI (,paxsBg-BmiBqQ-EABUBXAT") *nuvj/\[in* h ţe JOXUB PuiAip xpnxdBj o xdaap .xoxiuaipui Bpj UI aoajx nuejjsj.

•OIOBS m§i3Uosjad xnxsaoB BidusB uurnu IA.9XP ajBsaoau tuns xxxui IBUI JIBQ -doŢod uip. UUBXM xppupu B-S uxno V BA. as aiso ux (i jE;a§Eji3d '8 -dEO 'i 3pso) nx§BSBd xnxnSaxpu Baaao iix soţ piu UBQ •augxpxix xaiSqai BUOXSI miuad BpxBumasux sp xpdxx I xs aioBS un^xi ao\asj3Axp BjdnsB 'Bzoid ux spas XBpxi un a Jisaoy 'uiiipig *vi[i.vdvŢDS* Bţiuinu-BSE' ux (uqo-ui XA.-IIA.) mxnxusiuBuxip.iq piooas axauixqn ux ŢBUIOOX ajBdB ş^uapuadapux BxiBXAnţxp auniV^reu poiod ap oiuixu a^sauauxod as nu — •jq^ux OOOI ts OOGT *?*%m* P+P -s a aunxpBpaa JOJBO B SXUOSUBS apărea ppa/x *u*\ 'AXIOXU OJBD ruxuad 11§ uouaixn o-pxdBpB xs o-xBOijxpotu xj JB ajBo 'xuaxpux op şxposOu

b'ţSOJ B UiXţSXdBU^Q *VCl*\ EpUSSaţ BO pqBqOld a -aUXţSapUEp ŢpUI IBUI XS. ţpx ap \n^sap auxaiA BaoB ad nBia ajBodod aiŢuxp apx^Bpj ţp a:poi no »BUpaA ux ţBţuanxjux XXB apuagax. apsoB BO pqBqojd a "ISUIQ ap ^pn ta XUB ap ŢIIU pup miEd no pap, 'xuaxaaums Bţ ŢJTUOAZŢ xs-nputAB 'BIUI fcdosajAl ux BUBpnpp ax^xpBjţ aqoaA apreoj o ipsixa xp înzşA. înv

•piposip JopaoB p aiapaA ap a.mnd I pdoiod uiaxpnp BQ •BUBapxBqo Bao XS BUBxpux Bjnqxxa axpixp aooidp I aţa^uanTjjux axţnosxp ux snpB B aţiuias pnxBjapj apqoaA ux xs axpapxur w xs axxuoj 'aiuauxxuaAa sqnux BanţBaa^xj BiSBaoB ux osasB§ as şa \xixdBj; sdopodBO aa^uud osaxooos *s*\ iţpod xs Ţp ŢŢXUBABS pp Puaxpux lopxuaod bpsqjB BaiBoţBA aisaAiid ao ux JBX 'auadoana aoxjosopx lopp^s uuaxu. 8 pol XBUX BXUOSUBS BjniBjapx. B^SBA ux osasB§ ag ■ax.BsiaAiun xţlxrpţno: •ffiţpAzap ux xuaxpux ap BsnpB Boxupoi Bxţnqpţuoa ax.sBouna as I 'TOBţpux aunxsjaA axţaaA XBXU Bao UX xn^ndoţod xnopo]sx pxunu IUU

hiS\ BS XUX§JBU1 XUOA 3U BlBpuXB003Q 'XUnxpaqO a^BUUXQSUX Eajcl ICvSaOXT idnsB xuaAaa XUOA 'npp' ŢţB un-Jiuj '3ţBupunjpz XZBISB Buxd *nva \]* iţtxd UB-U BOXBZOUX Bao xs BUBxpux BxSxpa ai^uxp ajBoixqzx aqiBUBxuasB: b BAaţp 'BapaoB a^Bo^ UQ 'n\qi xsBpaB puţind Bansoj:c\ o-ixux ţoppaBf \ ap au^supau apxdBj 3ŢBOX qpaAop B 'za^aBH 'xsxuBpaad xs xsţuBţp

I pBABS Uft TlBinţB XBUX, ţ-UU 3p 3pUU 0X.03B BXJOpX XS 3pţX31 «XBpOp p 'oxixxuxxis \nJBA3pB xuapupnpad ^Bpadsai B-U xoxpoopf 'aaxapsj31-1 IQ -xuoai ppaoB xn-xo^nCB ux 3paosuBS a^xa; apqoaA uxp xzaAop Bapripe loq -BUBxpux and p BauxSuo axuixjB BS 3JBD pompoasa psB§ rie-s — upsaio Bao p pap — xprezoiu BxSxpj aţsaAud aa Baaa ux sap rej^ 'Bxpux :;p pioAzx xj JB BUBadoma şanx^no BBBBJXUX BO xxtuxpns ne uoppos xpixi XIB BO na^uad PoxxxŞxxaa Bpopx ux ap^Buuxasux ajBoipjXAOD ap pudBO n 3 "xuaxpux pqoaA BI_ auapnxip TaPIPB^ Baispaiao pB madaaux

3U3XAUUF S-"t+'.r ' ..

«VNVIMHVH9 VHlVdVlVb ^

•aXţanxuBX PXPB lî JE 'aoreaqa-oappxx^ traxAnxxp aoxapuaSsx axaxxtaxqoid aiBox XBX\[-BpqBxdaooB XBUX saa aiEd i&BaoB BxxBoxxdxa 'XUUOB BUXfX 'xiuadoosap axxou Bjxsuouxsp au B pun Lno — auaxiaxuns xxţaaA XBXU axxpxpBJX *v*\ ap XBxnxuxudxux xs P xj *iv*, \puas nxxxoo JOAZX xs3oy ■asBoxSqsa JOX xaxxnxoAa uuojuoo joxaaxxn o-p.rppoui B aiBdod axaquxy 'Xţuxas JOAZX xqaaA un-jxuxp BXSB33B Bpua3ax IŢU3:SOLU <*e* xxusapxBqa xs ;xo xxsaAa X'PV •ajeoiBUi.xn Bzaxodx xj ^ Bxduixs pj/j

ma vaoaiw

Iată ce scrie în *Legea lui Mânu* (I, 33) : «Să *ştiţi nobili brahmani, că cel pe care Viragi, dumnezeiescul bărbat, l-a produs din sine însuşi, su-punîndu-se unei petreceri aspre, sunt eu, Mânu, creatorul totului*». Ca să dea naştere neamului omenesc, Mânu crea printr-o groaznică trudă zece sfinţi anume moharşi care şi ei creează alţi şapte Mânu, pe zei (deva), locuinţele lor, gnomi (yakşa), giganţi, vampiri, şi alte o mulţime de fiinţe cereşti şi pămînteşti. Deci întreaga viaţă se dezvoltă pe pămînt numai datorită lui Mânu, legislatorul şi binefăcătorul omenirii. Pentru că, cu. toăvă originea lui direct divină, Mânu nu uită că şi omul a fost făcut tot din trupul «Dumnezeiescului bărbat» (o formă a lui Brahma,- primul născut din ei însuşi) — şi deci îşi dedică viaţa acestui stăpîn al pămîn-tului.

Acum, să revenim la textul potopului din *Satapatha Brahmana :* «Mă *că lui Mânu i se aduce apă pentru spălarea de dimineaţă : între: acestea, pe cînd se spăla, un peşte îi ajunse în mină. Peştele îi spuse : „Creşte-mă, eu te voi mîntui. — De ce mă vei mîntui tu ? — Va veni într o zi o apă mare care va mătura toate fiinţele ; de această apă te voi mîntui. — Dar cum să te cresc ? — Cît timp suntem mărunţi, spuse pistele, nu prea avem norocul (să trăim, pentru că peştii se mănîncă între ei. Hrăneşte-mă mai întîi într-un vas; cînd <voi fi devenit prea mare pentru acest vas, vei face o groapă şi mă vei creşte ; cînd voi fi. ajuns prea mare pentru groapă, mă vei duce în mare; voi.fi atunci la. adăpostid tuturor primejdiilor. — Căci era unul din acei peşti care ajung adevăraţi monştri în tinereţe — Aşadar în cutare an, va veni şuvoiul de apă; tu vei făuri o corabie şi mă vei chema : odată venită apa tu te vei sui în corabie şi eu te voi scoate de acolo". Mânu îl crescu deci şi îl duse în mare. Iar în anul statornicit, făuri o corabie şi chemă peştele ; venind valul mare <se îmbarcă şi peştele înotă către el; de cornul peş-xelvi legă funia năvii , şi astfel pluti pînă la muntele din Nord. Peştele îi spuse : „Te-am mîntuit ,leagă-ţi corabia de un pom şi ia seama ca apele să nu te depărteze de munte ; apoi, pe măsură ce vor scădea apele, vei co[1] orî încetul cu încetul". Coborî încetul cu încetul: de aceea coasta muntelui din Nord care se află în acea parte se cheamă „Coborîreo, lui Mânu"". Iar apele măturară toate fiinţele şi Mânu rămase singur. Trăi în ruadeiun' şi posturi, dator fiind de urmaşi. într-o zi pe cînd aducea o jertfă cu alimente fierte, vărsă în apă puţin din fiece parte ; zer, unt, smîntînă şi brînză moale. Peste un an se născu o fată : ieşi ca muiată în unt şi era cîte o pată de unt în fiecare urmă a paşilor săi. Mithra şi Vanilia o întâlniră : „Cine eşti tu ? îi spuseră, ■— „Fiica lui Mânu". — „Spune că eşti a noastră". — »Nu, a celui care m-a născut, a lui sunt". — Ei îi cerură prietenie, ea primi sau nu, nu se ştie, totuşi e sigur că a ajuns la mânu. — „Cine eşti tu ?" îi spuse el. — „Fiica ta". „Cum dragă, poţi fi l fiica mea ?" — „Din libaţia de anul trecut pe care ai vărsat-o în apă, ■ zer, unt, smîntînă şi brînză moale, din ea m-ai făurit. Eu sunt binecu-\ vîntarea : dă-mi locul cuvenit în sacrificiu. Dacă îmi dai locul cuvenit în '■ sacrificiu, te vei îmbogăţi în urmaşi şi în vite şi orice binecuvîntare vei rosti luîndu-mă în ajutor, se va realiza întru totul". El îi statornici deci locul său în mijlocul sacrificiului, care se găseşte în jertfele consecutive. Cu ea, vieţui în rugă şi penitenţă, doritor de urmaşi, şi prin ea născu întreaga această descendenţă care se cheamă „copiii lui Mânu" (oamenii) şi orice binecuvîntare rosti el luînd-o în ajutor, se realiză.»*

lă-

Să ne întrebăm acum dacă versiunea aceasta e originară din In sau a fost importată din lumea semitică. Nu punem întrebarea aed pornind de Ia o prejudecată, cum ar fi de pildă aceea a nonuniversal tilor. Nu ne întrebăm, cu alte cuvinte, asupra originei acestei legea fiind siguri mai dinainte că ea nu e decît o influenţă mesopotamiai, cum fac atîţia orientalişti neeliberaţi încă de ideile religioase. Vom •dea în urmă că se găsesc destule legende diluviene asupra cărora oi influenţă pornită de pe malurile Tigrului şi Eufratului e exclusă. I trebuie să ne întrebăm asupra originei legendei indiene, pentru că *a* multe fapte ne silesc la aceasta. Oare de ce nu se pomeneşte nimic, potep în *Vede ?* Apoi, trebuie să ne gîndim la mărturia lui Burnouf u dintre cei mai buni cunoscători ai literaturii sanscrite : *«Ideea unui M% ■salvat din potop e incompatibilă cu sistemul esenţialmente indum ■distrugerilor periodice a lumii»*. Savantul francez socoteşte deci lege^ din *Satapatha Brahmana* influenţată de semiţi.

Dar pe ce cale şi cînd s-a îndeplinit această înrîurire ? Chaldei nu prea au venit în contact cu arienii din Pendjab, valea Indului şi G? gelul, — iar de o importare în India a tradiţiilor greceşti nu poatl vorba înainte de Alexandru Macedon (326 în.Chr.). Cei eîţiva călătoij filosofi n-ar fi putut avea o influenţă atît de mare asupra mituri populare.

O concluzie definitivă — dacă poate fi vorba de «definitiv»- în I menea chestiuni — o amînăm pentru altădată. Aici ne-am mulţii numai să punem problema. Materialul nu e însă suficient. Tradiţii dl viene se mai găsesc şi în alte cărţi sfinte indiene, pe care le vom cerf ■în articolele Viitoare.

4. POTOPUL ÎN «HARI-PURANA»

O legendă diluviană care prezintă mai multe asemănări cui chaldeană, — se găseşte în cartea *Hari-Purana.* Versiunea aceastl fi de o importanţă covîrşitoare, dacă data scrierii ar fi mai veche. I toate *Puranele* însă, sunt din epoca budhistă (deci după sec. VI în.Chr] unele din ele fiind redactate chiar în veacurile noastre. Aici trebuii ifacem o observare : să nu se confunde data redactării, a transcrierii linitive, — cu cea a creării unei lucrări. Toate *Puranele* se internei pe tradiţii foarte vechi, şi faptul că unele din ele au fost redactate a acum patru sute de ani, nu înseamnă că origina lor e atît de rece? Mai toate ideile ce se găsesc în *Pur ane* sunt contemporane cu ml opere din epoca brahmană, însă ele s-au transmis verbal sau prin nuscrise care au fost distruse cînd s-a căpătat o «ediţie»- definitivă.

Cu toate acestea, faptul că *Hari-Purana,* în care se găseşte trai pe care o vom povesti îndată, e recentă, ne sileşte să nu punem I mult preţ pe ea. Mai cu seamă, că nu e identică cu versiunea din *M patha Brahmana.* Poate a fost influenţată de mitul chaldean, cum] vedea că susţin mulţi orientalişti.

în *Hari-Purana* se povesteşte că Brahma, scîrbit de răutăţile e se răspîndiseră în lume, hotărî să o aducă din nou în neant, înaintl împlinirea termenului statornicit pentru aceasta. *«Fără să aştept m rea celor o mie de vîrste divine, vreau să întind noaptea pe unive^ ■să mă reîntorc în odihna mea. Vreau să reîntorc fiinţele în materie,*

teria în apă, apa în lumină, lumina în aer, aerul în eter, eterul în propria mea substanţă. Apa, din care au ieşit făpturile însufleţite va nimici ţăturile însufleţite». Dar Vişnu, auzind cuvintele lui Brahma şi temîn-du-se să nu fie şi el contopit din nou în Fiinţa Marelui şi Unicului Zeu — î! rugă să nu piardă omenirea ci să-1 lase pe el să-i îndrepte pe calea cea bună. Şi Brahma auzind acestea, aruncă o privire plină de dragoste asupra lui Vişnu, care fu prima sa formă manifestată după ce a ieşit din oul de aur. *«Fii fără teamă»,* îi spuse el.

«Tu, care ai ieşit din mine, tu nu te vei reîntoarce în neant; şi noaptea pe care vreau s-o întind asupra Universului, îţi păstrează la sinul meu bucurii nespuse.

— O Paramathma, răspunse Vişnu, pentru ce m-ai făcut să ies la suprafaţa Fluviului Lotusului parfumat; pentru ce mi-ai poruncit să nasc din sînul meu toate făpturile însufleţite, plantele şi florile, dacă toate acestea trebuie să piară înaintea celor o mie de vîrste divine ?

Oare mama nu plînge cînd vede murind copiii săi, înainte de a atinge vîrsta ? Pentru ce mi-ai dat, pentru întreaga natură, inima unui părinte şi a unei mame, şi mă faci să asist înainte de vreme, la marea noapte Pralaya ?

— O Vişnu, o fiul meu, nu deznădăjdui; ceea ce a fost bun, a ajuns rău; şi ceea ce a ajuns rău trebuie nimicit, căci stricăciunea va sfîrşi prin a atinge Cerurile.

— Pentru ce deci, o stăpîn al Totului, să nimiceşti pe toţi oamenii ? Nu mai sunt făpturi demne de a trăi; şi pentru ce să loveşti orbeşte în dreapta ia minie, asupra binelui şi asupra răului ?

— Nimic n-ar putea.să schimbe hotărîrea mea nestrămutată; oamenii vor fi nimiciţi, dar din pricina ta îngădui pămîntului care îi poartă, o *singură familie de oameni cucernici ca să-l repopuleze, cînd mînia mea va fi potolită. Du-te deci şi nu întîrzia, căci în curînd voi dezlănţui apele pe toată faţa globului.»*

Vişnu coborî deci pe pămînt şi, sub chipul unei păsări vesti pe cuviosul Waiswasvata să aleagă copacii cei mai groşi şi cu ajutorul fiilor săi să-şi facă o corabie în care să intre familia, cîte o pereche din fiece vieţuitoare şi toate seminţele plantelor. în acelaşi timp îl sfătui să nu uite cărţile sfinte. Waiswasvata înţelese că este mîntuit datorită virtuţilor sale, şi îndeplini poruncile lui Vişnu. Cînd corabia ifu plină de animale şi plante, începu o ploaie ce bătu fără îndurare, zi şi noapte, pă-mîntul. Dusă de şuvoaie către Nord, corabia se opri în vîrful Hamavat (Himalaia). Deschizînd uşiţa, Waiswasvata zări «o *dîră luminoasă, în mii de adori, care împărţea bolta cerului».* Vişnu îl lămuri : *«Aceasta e cin-gătoarea nemuritoarei zeiţe Lakmy ; e un semn de iertare ; cînd turtu-reaua nu se va reîntoarce la corabie, tu vei merge drept înaintea ta şi fiii tăi vor repopula pămîntul».* Apoi Vişnu arătă fiecărui copil de al lui Waiswasvata în ce direcţie să-şi îndrepte paşii. Waiswasvata dădu drumul turturelei, dar aceasta se întoarse seara cu glod pe aripi. Mai lăsă o pereche de cocori, care se întoarseră şi zburară în jurul corăbiei. în sfîr-şit, dădu drumul unui erodiu, unei păsări balaca şi unui corb. Nici unul nu se mai întoarse. Lăsînd din nou turtureaua aceasta se întoarse şi zbură în jurul corăbiei, cu o ramură de sacra iarbă Cusa în cioc. Apoi porni spre răsărit.

Waiswasvata coborî din corabie, împărţi turmele şi lumea între cei patru fii ai săi, liberă păsările şi vietăţile pădurii şi făcu rugăciuni

de mulţumire. înjunghiind o capră roşie o sacrifică Zeilor, spunîl *«sîngele acesta să fie răspîndit în semn de veşnică alianţă între cer' pămînt».* Urmează apoi o frumoasă rugă către Vişnu, *«sufletul Inr spiritul rugăciunii, esenţa subtilă emanată din Necreat, gindirea etq a ceea ce este, veşnică manifestare a marelui Tot, care a mîntuit luni de la nimicirea prin ape».*

5. POTOPUL ÎN «MAHÂBHARÂTA» ŞI «BHAGAVATA-PURAM

Se mai păstrează şi alte versiuni diluviene în literatură. în Jj *habharata.* Mânu se îmbarcă într-o corabie în aceleaşi împrejurări *Satapatlia Brahmana,* — însă aici e întovărăşit de şapte Rişi (sfinţi) de toata seminţele indicate de brahmani. Ca şi în *Satapatha Brahma* peştele duce corabia pînă la culmea Hyamat.

Versiunea din *Bhagavata-Purana* e mult mai deosebită. Către *â* şituî primei ziie de a lui Brahma (aşa numita Kalpa care cuprind* credinţa indiană, 4.320.000.000 ani solari) — însuşi Brahma era adorm Demonul Hayagriva profită de ocazie şi fură sfintele *Vede* ieşite d gura Marelui Zeu, Vişnu observă aceasta şi, ca să-1 poată urmări, prefă *v în* peşte ; dar cade în mîinile lui Rişi Satyavrata care > portă faţă de el întocmai ca şi Mânu în *Satapatha Brahmana.* Urmf potopul în care timp Satyavrata e mîntuit într-o corabie. Aceastaj legată de cornul peştelui (Vişnu) printr-un şarpe numit Ananta. In] timpul potopului — care ţine o noapte de a lui Brahma — VişnuI ţiază pe Satyvrata în misterele sufletului universal. Cînd se deşteJ Brahma, Vişnu îi înapoiază *Vedele,* apoi ucide pe Hayagriva, prii demonilor. (După Daanson).

Rămîne acum să lămurim originea versiunilor indiene. S-au obl vat în *Satapatha Brahmana* deosebiri esenţiale cu legenda chaldeT Aşa de pildă, Mânu se mîntuie singur, fără tovarăşă şi specia ura scapă de pieire ca prin minune. De asemeni nu ni se spune cumi scăpat din potop animalele şi plantele. Se găsesc deosebiri de felul aci şi în *Hari-Purana,* dar ele se pierd în faţa asemănărilor dintre acel versiune şi cea, chaldeo-iudaică. în amîndouă potopul e hotărît de Mal Zeu în urma răutăţilor oamenilor ; în amîndouă aceasta e împartă unui cuvios prin glasul unui zeu binefăcător omenirii (Ea la chalda şi Vişnu la indieni). Unii savanţi au obiectat că la chaldeeni nu sef meneşte de acel peşte (Vişziu) care să călăuzească corabia omului nf tui: de potop. Dar li s-a răspuns printr-un argument foarte inte Se ştie anume că Ea — mîntuitorul omenirii — are ca simbol un şi sub aceasta formă e reprezentat pe toate monumentele. Dup savanţi, Ea în chip de peşte ar fi fost cunoscut vechilor indieni preună cu legenda potopului. Adaptată şi infiltrată cu alte t această legendă ar fi dat versiunea din *Satapatha-Brahmana* şi c *Hari-Purana.* Ipoteza acestor influenţe semite asupra legendelo; viene indiene ar mai fi îndrituită şi prin fraza ultimă rostită de wasvata — pe care am subliniat-o în articolul precedent —■ şi ca aseamănă mult cu cea rostită de Iahve în *Geneză: «Aceasta este se, legăturii care îl dau eu între mine şi între voi şi între tot sufletul care este cu voi întru neamuri veşnice».* (IX, 12).

Apoi nu trebuie să uităm *curcubeul,* semn al încetării mînie vine, ce apare în amîndouă naraţiunile.

E timpul să încheiem. Ipoteza unei influenţe semite asupra legendelor diluviene indiene pare îndreptăţită de faptele cercetate pînă acum. Un scurt tablou sinoptic e necesar pentru priceperea celor ce urmează :

1) în *Vede,* cel mai vechi monument al literaturii indiene, nu se pomeneşte nimic de potop.

2) Vişnu, care scapă pe om sub chipul unui peşte se aseamănă prea mult cu zeul chaldean, Ea, al cărui simbol e un peşte. în treacăt amintim că şi simbolul creştin primitiv, un peşte cu o ancoră (la origine o corabie, corabia lui Mânu) e o moştenire indiană sau chaldeană.

3) Şi în legenda chaldeană ca şi în cea indiană e scăpat omul prin intervenţia unui protector divin, şi scapă cu el animale, plante şi căruţele sfinte.

4) Sacrificiu de mulţumire urmează în ambele legende. Idem curcubeul şi păsările care se reîntorc la corabie.

5) în *Hari-Purana* fraza ultimă se aseamănă cu pasagiul din *Geneza,* (vezi mai sus).

6) In toată această carte *(Hari-Purana)* se observă o influenţă chaldeană sau biblică.

Deci, credem că nu greşim afirmînd că atît *Satapatha-Brahmana* cît şi celelalte versiuni ■— mai cu deosebire *Hari-Purana* — au fost în-rîurite în dezvoltarea lor de elemente semitice. Aceasta nu dovedeşte că n-au existat în India tradiţii autohtone diluviene. Tradiţii de felul acesta se intilnesc mai peste toată faţa pămîntului. Simpla observare a inundaţiilor şi revărsărilor, unită cu lipsa de adăposturi trainice — e suficientă elaborării lor. Trebuie chiar să admitem că circulau printre neamurile arice, încă din vechi timpuri, asemenea legende pentru că, — după cum afirmă Frazer — *«ele vădesc un curios contrast între cele două naraţiuni, în care nu e exagerat să se distingă opoziţia între prudenţa ■practică a semitului şi ascetismul visător al indianului».*

Bibliografie

însemn aici lucrările capitale după care m-am călăuzit în alcătuirea articolelor asupra potopului indian.
V. Henri : Les litteratures de l'Inde.
LI Jacolliot, : La Bible dans l'Inde.
Aljred le Dain : L'Inde antique.
E. Durnouj : Mahabharata *(traduction)*
E.Burnouf : Bhagavata-Pourana *(traduction)*
E. Daanson : Mythes et legendes.
Manava-Dharma-Sastra *(traducerea preotului I. Mihălcescu).*
Frazer, Girard,, Lenormant, Andree, lucrări citate.

-ti. DEUCALION

Legende privitoare la potopul ce a cotropit cîndva omenirea, se ,es:: şi în lucrările scriitorilor greci de înainte şi după Christ. Ele circulau printre norod şi nu aveau toate o egală vechime. De asemenea, unele erau autohtone, iar altele împrumutate de la neamurile vecine, cu care grecii veniseră în contact.

După tradiţia elenă, pămîntul a suferit trei potopuri ; unul pe timpul lui Ogyges, altul sub Deucalion şi al treilea pe cînd trăia Dardanus. Scriitorul creştin spaniol Isidor din Sevilla, spunea că la început a fost

2vpv ap nuauiVQ -auiţBajţui ui ţuaid v djumui mut ap vijvj.3u.d6 vsui ■*ţp vao a nu vosvauduio* VSVJ *t>ix>n}oy» :* uonjBanag m[[ndoiod ap apau orî as aj!?o ur *vjâg* *V3P 3Q* U?P 81 injeaSeaBd rs (njpg ap urrjag îs 2j] auaâng in[apunpjaA gdnp) urpguirgr gs [nduni a uinoy

■*«IU3UMDOUI*

iţdud apjţaţd ţs uvuin in\niuaB ajunjsaj mţutui ajvo vanin vţqvioa <s a V3DV mp nţBvjjlnvu apxvui ţs uoiponaQ 'punpo mfu3y\» .' f£ jtijr jed *SUVQ axds3(j* înţBţejî ur JBJ -*«ţiţuţp vd3 vo ţţgţnvj, ui ojBau wui i dsvj. pun vjpoa vzvaj^svd suookq apţunm. ad ss-npuudo* BJVO *oo voţui o advos vs nţnd vpn.it ajvui no ţs 'ppjpunm* a *vamn\ 'nţB <u punsviuau un ţioap* a *ţvui nu in^uiuivd uoţpoonaQ in\ vomaja ad \ţdţp o-dţuf»* aunds '£ [njBjgBjBd *'uouiţx* uj ˉap?s ap? ap apiasndo o:qe «op ui gaur uorpanacf a-idsap uuaurod reui B uBpng ga aijs as gs auiq a *fS vop 3Q* urp [nrSBSBd ajaanpBjr ui aonpojdaj B ap aiureui

t -a^Biauiaţuiau tuns

fcpur arsaas ga gsur aisapaos guBtiuaS Bpoas urp apsd gunq o îs 'puE[*ţih* -«auauis pjpz» eaţEţrarţuaţriB ap gassppur as gs mpg ap urjpg J eaaeoTBA ap iSoppj iran ad ţnagj nB ajea ţs a.nj ui HBÎS r-nu ajBa IBSBJI 'aţpisjadns îs a:p:}i[npaja ajds lEurpuj gig-iB as UBpng ipţBjr 3OB insjno *io%* uj -ijBHUiAip JOI[B a[B apa na gunajrfaup 'BppBţsy *m* laţiaz ajunţu îs applura:} ajBjani gpsaaB ut aţsaAgjSnz urpng jajj ţn[E auopr aoBj B ap BjaiuBut — aiuoji ui apod — purptuj *mg vjţaz dxdsdQ* pţnHţur (JIQ 'p JJ 'aas) UBpng aej§ infu^oţaj îs uips [B inasndo un-J^ui UJISBS o înţndoţod B aunisjaA B.IIB O *oj v\ ap 'io\v osduinu as nuawvo VIO3.LQ UI vasov SQ -piuaf vj.no ' ţaujjtîci Bpjţaţd ţs ţpoqxvq vjţuoasp uoipoondQ ap diţpuiz apipid njndvo njdnsvap ad ţidiaz a\ ţi ddţaţd vunpv snag in] voumod vdnQ IDO asajv p .' ţoa va ao VSVSŢV VS ţnpvBui ţi ţs \3 v5ui\ sauu.au z'd l snsg ţs 'snsz ţninuoţţnţuijf voţfuovs ţs noxvqap ajţojd mvţaoui i\oov .' smuvj v\ asunţv ţţdou vapjv ?oi ţs a\ţz vnou uopdv vudnsv s vţqvjoo ui iţpijd v ao vdnp 'uoţponoQ JVQ -vţvoduţ uaid 'zauod «/ ui ţs tuţsj ap ojoouţp vifv as ajva vavxn\ vţnoţ ţs vnop ui vjvoţdsap pipsax ţţiunui punţy -dţvivupda uţp ţţiunui sd VJVBJSŢD diva vaţjp mvft nuauivo ţioţ vspţd vo vsv .' ţapa.i*j v aţjvd SJVUI ţmu vao ţţţsnd h mpipMuivd vudnsv unj.30 uţp auvui aţvopl o vpvo vs nopf snaz JVQ 'vips no njjunvui vuţuţ 'asvopuţnqaug. nvja ţ-ao 3pa puiunpv ţs aiqvj o nvs vpv\ o ţnppojv 'napuiojj ţn\ înţvfs vdnp "uoiponaQ 'ZUOJCJ ap M/\ uuduivo ad vosvaoţuiţu vs iJvţo-q snaz pup JVQ -ţpz vjnovf o ajvo ' dwuial vuiud 'pjopuvcf v ţs naţauiţdg; ţn\ voţţţ 'vujjflrj ad aţjos ap* j *îs viiftfid VJVÎ ui a6au nj 'naţaiuojj ţn\ pnţl vja uoţvoonaQ» :* (jazsjg fc ■' Z 'Z 'I 'Boaîo?[qra) ?uJJn uţp Bţsaae ap gnţsaAod BaunisjaA B^BI *' sos)* jopoirody (AI *'03s) uo1^\d* (AI 'oas) îoisuy (A *'oss)* JBpuig *Cj.qj* R 'oas) SODŢUB[PH îuns — *PIU®* ap 'ţnasouna IBIU pa ■— uoriBanaQ FBSiuajA uip [ndoţod ap asauauiod ajea pajS IJOHIJDS nţurp ra^ ! 'aîuijs ^ÎPgvî UFP jsjoiur ŢTuuapd BJ ap asBiugj tuns ga — BfpA uţp fndoasţda ap aof is-npui^gq — ajptfoA nizjji IBUI asnds ajBa sap ijunui uud ap aparoas 'aojsj rn[rnţndopd B gpBAop o Ba nsgS B *o* '.'pas a [a ţoj, 'saTB ţnjnjodod B îs *pţjqţff* BamiipaA gassapaAap gs A îs uipaja Bja ga njţuad ajBarjisBp gţsBaas nagjr BţriAag urp .lopisj joj/\r na UBjoduraiuoa 'uoi[BanaQ,.in[JB pa guun Bf rBuiao? rs — qoa |fnqjBij3Bd na UBjoduiaruoa —■ sa§A"^o rnj p? iodB 'ao^r rn[rndopd na *vaomw*

trag din cea de a doua rasă, care s-a înmulţit prin Deucalion. Despre aceşti primi oameni se povesteşte că erau foarte grosolani, săvîrşeau tot felul de crime şi călcau jurămintele, nu practicau ospitalitatea şi izgoneau pe cei ce le cereau îndurare. Ei fură pedepsiţi printr-o întîmplare groaznică. Dintr-odată pămîntul lăsă să iasă o nesfîrşită cantitate de apă ; căzură ploi mari, fluviile se revărsară, marea trecu peste ţărmuri şi totul nu mai fu decît o masă de apă în care neamul omenesc pieri. Deucalion singur fu păstrat pentru a doua generaţie, din pricina dreptăţii şi pietăţii sale. Iată cum fu mântuit; el avea o ladă mare : îşi urcă soţia şi copiii. Cînd se urcă şi el porcii, caii, leii, şerpii şi alte animale care trăiau pe pămint veniră, Ungă Deucalion, perechi perechi. El le primi pe toate, iar ele nu-i făcură nici un rău; dimpotrivă domni între ele o strînsă prietenie, datorită unei înrîuriri dumnezeieşti. Toţi la un loc pluteau în corabie în timp ce apa acoperea pămîntul».

Locuitorii din Hierapolis afirmau că în ţara lor se făcu spărtura care absorbi toate apele potopului, şi că Deucalion aflînd de aceasta făcu altare şi ridică, aproape de crăpătură, un templu, închinat Junonei. Lucian chiar văzu acest templu şi o crăpătură din vecinătate, despre care sene *«că nu e prea mare. Dacă a fost mai largă altădată şi a devenit astăzi atît de mică, nu ştie ; dar ea e mică».*

Legenda lui Deucalion era cunoscută în toată Grecia, şi multe cetăţi îşi însuşeau cinstea de a fi în legătură cu eroul său. Atenienii credeau că Deucalion se refugie la Atena, unde clădi templul lui Zeus ploiosul.

Peste această legătură se adăugară în ultimele veacuri elemente din legendele semite. Astfel în cetatea frigiană Apaneea Ciboenus (cibo-ţiis = corabie) s-au găsit monede pe care erau bătute o corabie, o pereche de oameni şi numele «Noe». Nu mai încape îndoială că în această cetate, unde lîngă elementul grec se găsea din belşug şi cel semit, s-a introdus de mult timp legenda biblică care făcu să dispară — dacă existase cumva —■ vechea tradiţie indigenă. (Babelon : *La tradition Pyry-gienne du Deluge, Revue historique des religions*, 189, p. 180).

De asemenea, o urmă vizibilă de influenţă biblică asupra tradiţiei greceşti se găseşte într-un pasagiu din Plutarc *(Asupra animalelor de nscat şi de mare,* 18) : Mitologiştii spun că în timpul potopului. Deucalion închis în corabie, lasă afară o porumbiţă care îl informa de mersul vremii. Atît timp cît ţinu potopul, ea se înapoia în corabie ; cînd se făcu din nou senin, îşi luă zborul ca să nu se mai întoarcă niciodată.

Fără îndoială că Plutarc cunoştea versiunea biblică, şi lucrul acesta nu trebuie să ne mire, cînd ştim că el avea o imensă erudiţie şi că *Vechiul Testament* era tradus şi răspîndit de multă vreme printre învăţaţii greci.

Cuncscînd legenda lui Deucalion, mai rămîne să cercetăm şi pe cele privitoare la Ogyges şi Dardanus, — ca să putem conclude asupra originei lor.

7. OGYGES ŞI DARDANUS

Ogyges era socotit drept cel dintîi rege al Beoţiei şi era neuitat în amintirea grecilor prin faptul că în vremea sa apele oceanului rupseră zăgazurile şi acoperiră peninsula. Legenda aceasta poate să aibă o temelie

de adevăr, pentru că în provincia Beoţia există un lac, Copais, de care se ştie că se revărsa deseori împînzind cu apele sale întreaga pie. Nu e exclus ca aceste evenimente reale să fi crescut în imagiij populară şi să fi luat proporţii de mit.

Acelaşi lucru şi cu Dardanus, un rege din Arcadia care a fost gonii de potop tocmai pînă la insula Samotracia. în provincia Ara curge fluviul Ladon, cunoscut în antichitate prin multele şi neîndurî sale revărsări. Paralel cu această versiune a lui Dardanus, exista o după care potopul surveni nu în Arcadia -ci în Samotracia, izgoniri aici pe Dardanus pînă la muntele Ida unde regele arcadian clădi ceff Dardania sau Troia.

Samotracienii ţineau foarte mult la această cinste a primului pa dar afirmau că el nu s-a desfăşurat prin ploi, ci printr-o revărsare d plită a Mării Negre asupra Mediteranei ; după credinţa lor diguri* despărţeau aceste două mări au fost nimicite, alcătuind Bosforul şi I danelele, după ce ameninţaseră la început să înghită multe insule: marea Egee.

Ştiinţa modernă nu contrazice această tradiţie a samotraciea Toţi marii geologi şi învăţaţi care s-au ocupat cu această chestj — Lyell, Quatrefages, Huxley, Lubbock, etc. — afirmă că comuni» intre Marea Neagră şi Mediterana s-a făcut într-o epocă (pleistocen)I existenţa omului în Europa e pe deplin dovedită. Deci n-ar fi ei| ca să se fi transmis în amintirea popoarelor ce locuiau din timpuri lungate ţărmurile ambelor mări, acest groaznic eveniment care a s bat faţa omenirii. Numai aici intervine o obiecţie. Geologii adaugi eroziunea Bosforului şi a Dardanelelor s-a petrecut într-un foarte! timp. Ţărmul a fost mîncat de ape puţin cîte puţin, aşa încît f putut izbi minţile oamenilor, n-a putut da naştere unui mit, N: acelor două mări n-a fost egalat printr-o catastrofă, ci dimpotrivă, tr-o muncă de mii de ani ale cărui rezultate nu puteau fi obseij într-o generaţie. Frazer, după ce insera toate aceste obiecţiuni geoll *(Le folklore dans l'Ancien Testament)* aduce altă ipoteză.

Astfel în Joc de a presupune că tradiţia samotraciea perpetua tirea reală a unei vaste inundaţii pricinuită de deschiderea Dardan pare mai sigur să credem că această poveste a potopului prezintă a ipoteza vreunui filosof primitiv, care ghici originea strîmtorii fără poată închipui extrema încetineală cu care natura a procedat ca s-ol bească. De fapt, eminentul fizician Straton, care urmă în 187 în. I iui Theophrast ca şef al Peripateticienilor, susţinea această părere nil djn motive teoretice; el nu invoca nici o tradiţiune antică, ci se îl meia pe observaţiunile ce le făcuse asupra configuraţiei Mării N; Remarca faptul că marile fluvii cărau în fiecare an mari cantitf nămol în Pont-Euxin şi concludea că fără Bosfor, bazinul acestei I ar fi fost umplut după cîtva timp. El bănuia apoi că altădată acelj rîuri şi-au făcut drum în Bosfor îngăduind apelor lor să se scurgă; întîi în Propontida apoi de acolo, prin Dardanele, pînă în Mediteij Gîndea, de asemenea, că Mediterana fusese o mare interioară şi că i rea cu Atlanticul nu fu operată decît de apele grămădite, care îşi des! seră o trecătoare prin strîmtoarea Gibraltarului (Strabon, I 2 4). Pa încheia din aceasta că pricina invocată de samotracieni ca să exj potopul provenea mai degrabă dintr-o ingenioasă speculaţie spiritif decît dintr-o tradiţie antică.

«Sunt motive care ne jac să credem că istoria potopului pe care grecii îl leagă de Deucalion şi Pyrrha să nu fie tocmai reminiscenţa unui eveniment real cît o ipoteză întemeiată pe observaţiunea anumitor fenomene fizice».

Argumentele ilustrului mitograf sunt juste şi ispititoare. Cu toate acestea noi rămînem la vechea explicaţie dată de samotracieni. Ne închipuim că în ziua cînd cele două mări s-au unit •— cu toate că munca depusă de ape, de mii de ani trecuse neobservată pînă atunci, — s-au dezlănţuit destul de mari inundaţii pe insulele din Egee, ca să poată da mai tîrziu naştere legendelor diluveine. Ştim că Marea Neagră avea un nivel mai ridicat ca cel al Mediteranei, aşa încît numai această contopire furioasă a putut produce un înfricoşător învălmăşag de ape.

Sfîrşind acum legendele potopului existente în Grecia antică, e necesară o sumară concluzie. Am văzut că legenda lui Ogyges se datoreşte probabil unei revărsări a lacului Copais ; că acea a lui Deucalion nu e decît o versiune poetică mai recentă şi mai complicată tot a unui asemenea eveniment colorat în ultimele veacuri de influenţe semite (Plu-tarc). în ce priveşte legenda lui Dardanus, se potrivesc mai multe expli-caţiuni. Dacă legenda e arcadiană atunci de bunăseamă că originea ei trebuie .s-o căutăm într-o revărsare a fluviului Ladon. Dacă, dimpotrivă, ea e originară din Samotracia, într-o amintire: foarte veche a contopirei apelor Mării Negre cu cele ale Mediteranei, sau — după ipoteza lui Frazei' ■— într-o observaţie naturală, atunci e datorită cu siguranţă filosofilor indigeni.

8. POTOPUL ÎN ASIA ŞI ARHIPELAGUL ASIATIC

Legendele diluviene pe care le vom povesti în cîteva articole şi cu care se va sfîrşi ciclul de cercetări asupra potopului pornit de la Noe şi Utnapiştim, — sunt culese în ultimele veacuri. Nu le cunoaştem, deci, vîrsta.

Numărul lor e destul de mare şi versiunile care au fost culese, se găsesc mai cu seamă în memoriile călătorilor sau cercetătorilor etnografici. De aceea sarcina celui care ar fi voit să studieze aceste legende diluviene la popoarele sălbatice, era destul de anevoioasă înainte de Frazer. Eruditul mitograf, cunoscător al multor limbi moderne — dintre care şi olandeza, bogată în memorii de călătorii maritime — a adunat în primul vclum al monumentalei sale opere *Folclorul în vechiul Testament* (şi în ediţie prescurtată, franceză) un imens material referitor la credinţele sălbaticilor asupra potopului şi mîntuirii omului. Numai cu ajutorul acestui material cules de Frazer, pot scrie aceste articole în care nu legendele antice, ci cele ale triburilor sălbatice, — alcătuiesc subiectul. Altminteri, din pricina sărăcimii bibliotecilor noastre, oricâtă muncă şi bunăvoinţă aş fi avut materialul nu ar fi putut fi adunat şi ciclul ar fi rămas incomplet.

Să începem cu legenda diluviană din tribul Singfo, în Birmania de sus, relatată de Gilhodes în studiul său *Mitologia şi religia Katsinilor .(Anthropos,* III, p. 683—686).

Cînd *a* început potopul un bărbat, Pawpaw Nanşaung şi sora sa Şang-hko, scăpară într-o barcă mare. Aveau cu ei numai nouă cocoşi şi nouă ace. După cîteva zile zvîrliră un ac si un cocos ; dar nici cocosul

nu cîntă, nici acul nu lovi fundul. Cei doi naufragiaţi înţeleseră apele erau tot mari. Repetară operaţia de opt ori, cu acelaşi trist *rez* tat, şi numai într-a noua zi ultimul cocoş cîntă şi ultimul ac lovi fu dul. Peste puţin se scoborîră pe uscat şi găsiră adăpost într-o peşte locuită de două duhuri, unul bărbat şi altul femeie. Duhurile propus acestei ultime perechi omeneşti să rămînâ la ei şi să se îndeletnicea cu desţelenirea «junglei»-, iar Pawpaw cu Şang-hko acceptară. Nu tre mult timp şi Şang-hko născu un copil. Tovarăşa duhului care era trînă şi răutăcioasă, ameninţă pe micuţ, că dacă nu va înceta cu ţipete îl va tăia în bucăţi şi—1 va duce la răspîntia celor nouă drumuri. C copilul nu înţelegea şi continua să ţipe, bâtrîna îl tăie şi-1 duse la r" cruce. O bucată din el o pregăti în mîncare, iar în leagăn puse o but rugă. După ce se întoarse mama şi după ce mîncă, întrebînd pe bata de copil, aceasta îi răspunse : *«L-ai mîncat»*. Şang-hko, aproape *1* ieşi afară şi ceru Marelui Duh să-i învieze copilul, sau s-o răzbii;' Acesta îi spuse : *«Nu pot să-ţi înviez copilul, dar pot să te fac ma tuturor popoarelor»*. Şi atunci răsăriră pe un drum chanii pe altul I nezii, pe un al treilea birmanii, apoi bengalezii şi toate naţiile părtf tului. Iar Şang-hko îi socoti pe toţi copiii săi, pentru că toţi se năs seră din mădularele pruncului său ucis.

Cei din tribul Ba-Lnar, din Cochinchina, povestesc că poi luat naştere dintr-o ceartă. O pasăre de pradă a lovit pe crab aţii ' puternic, încît acesta păstrează pînă astăzi gaura făcută în cran crabul se înfurie şi ridică apele pînă la cer, înecînd totul. Nu scap decir doi fraţi, într-o ladă, unde aduseră şi cîte o pereche din fiee animale. Plutiră şapte zile şi şapte nopţi, apoi se coborîră pe uscat. D| ce sfîrşiră merindele, erau să moară de foame, cînd veni o furnic gră şi le aduse două boabe de orez. Le semăna, iar a doua zi era acoperit cu lanuri de orez. Astfel se mîntuiră cei doi oamen moşi ai omenirii de astăzi. (După Guerlach).

O legendă diluviană interesantă se găseşte şi la tribul Lolo, de, înălţimile Yunnamului, spre sudul Chinei. A^ces^t trib e destul de ci^ zat şi a inventat de foarte mult timp o scriere pictografică. După <*f* dintele lor, patriarhii batrîni care au locuit odată pămîntul stau acu în cer. Cel mai ilustru printre aceşti patriarhi este Te-gu-dzih, care adus moartea pe pămînt. Tot el a pricinuit şi potopul şi iată în ce ca Oamenii înrăutăţindu-se Te-gu-dzih le-a cerut carne şi sînge dintri tovarăş de al lor. Nici unul nu s-a oferit să jertfească patriarhului parte din carnea şi sîngele său, afară de blîndul şi evlaviosul Du-1 Atunci Te-gu-dzih ridică apele pînă la ceruri, cotropind întreaga omef afară de Du-mu cu fiii săi, scăpaţi într-o corabie. Din cei patru băa răsăriră cele patru rase omeneşti civilizate, dintre care se numără ţ nezii şi Lolo.

Legenda aceasta —■ prin «patriarhii» săi — poate să fie o influJ creştină, prin propagandiştii nestorieni din veacul de mijloc.

Nu sunt puţine tradiţiile diluviene în Asia orientală. Pînă şf chinezi unii savanţi cred a fi găsit tradiţia potopului. El s-ar fi petrei în vremea împăratului Yao (2357 în Chr.) Orientaliştii ca Bunseij chiar mitografii (Frazer) nu văd însă în această legendă decît aminti unei revărsări a fluviului Haang-Ho.

Legende diluviene se găsesc însă în arhipelagul asiatic. în Suma în insulele de lîngă Borneo, la tribul Taradja din centrul Celebelorl

locuitorii insulei Rotti, la sud de Timor, — şi în alte puncte s-au găsit tradiţii asupra potopului. în insula Engano, lîngă Sumatra, se povesteşte că din potop scăpase o singură femeie, însă aceasta înviase pe toţi ceilalţi morţi lovindu-i cu pietre.

Cei d n tribul Taradja povestesc CĂ din potop se mîntuise numai o femeie şi un şoarece. Acesta roase o cutie cu orez, îngăduind astfel femeii să semene şi să trăiască din orez. De aceea în fiece an şoarecii vin să-şi ridice dreptul pe care-1 au, din lanurile de orez.

9. POTOPUL AUSTRALIAN ŞI MELANEZIAN

Continuăm cu relatarea tradiţiilor diluviene la popoarele sălbatice. După ce vom spicui cîteva din imensul stoc pus la dispoziţie de Frazer, vom trece la explicarea lor — foarte simplă — şi apoi la încheierea, cu o privire sintetică, a ciclului diluvian.

Legende se găsesc şi în Australia. Tribul Kurnai îşi aminteşte de un potop din care nu s-a mîntuit decît un bărbat şi trei femei. Aceştia se aflau pe o insulă pustie şi erau osîndiţi să moară de foame dacă nu-i scăpa un pelican, care-i trecu, unul cîte unul, pe pămînt. Dar pelicanul se îndrăgosti, nebun de una dintre femei, din care pricină — după multe peripeţii — i se trase şi moartea. Se înţelege numaidecît că legenda aceasta e alcătuită din mai multe elemente. Episodul cu aventura şi moartea pelicanului, de pildă, trebuie să fi fost cîndva de sine stătător. Aceasta e, de altfel, o caracteristică a mai tuturor legendelor, şi îndeosebi a legendelor primitivilor.

Indigenii de la lacul Tyers (Victoria) au o tradiţie mult mai frumoasă. După credinţa lor, o broască înghiţi odată toată apa de pe pămînt. Seceta chinuia pe om şi pe animale, iar peştii se zvîrcoleau in agonie. Vieţuitoarele ţinură atunci sfat şi se hotărîră să înveselească atît de mult pe broască, încît aceasta să rida şi să verse toată apa înghiţită începură deci giumbuşlucurile. Făceau fel de fel de caragbios-lîcuri ilariante, dar broasca rămînea nepăsătoare. Văzînd aceasta, tiparul se ridică în coadă şi începu să îndeplinească contorsiuni pline de haz. Broasca se înveseli pe dată şi începînd să rîdă vărsă toată apa. Dar vărsă prea multă şi pricinui pierderea multor vieţi. Scăpară foarte puţini oameni şi aceştia erau să moară de foame dacă nu intervenea pelicanul

Se găseşte, o legendă diluviană şi în Noua Guinee. Acolo potopul a fost pricinuit de un anume Lohero şi cu fratele său mai mic, care — supărîndu-se pe vecinii lor — zvîrliră un os omenesc într-un pîriu. Pe dată apele crescură atît de mult încît aeoperiră dealuri şi văi, semănînd moarto printre oameni.

La Fidjieni s-a abătut cîndva potopul, pe care ei îl numesc Wala-vu-levu Aceasta pentru că cei doi nepoţi ai marelui zeu Ndengei îi omorîse acestuia pasărea minunată Turu-Kava. Vinovaţii se refugiaseră într-o cetate atît de puternică încît Ndengei nu o putu lua prin asediu şi recurse atunci la potop.

Melanezienii din Noile Hebride regretă şi acum potopul în care a pierit eroul lor Qat. Acesta tăia odată lemne în pădure ca să-şi facă o luntre. Fraţii lui veneau şi rîdeau de dînsul ; *«Cum ai să poţi tu duce pînă la mare, pe umerii tăi această luntre ?»* Iar el le răspundea : *«Aştep-*

taţi s-o sjîrşesc şi veţi vedea». Într-adevăr cum sfîrşi de lucrat lua Qat îşi urcă înăuntru soţia şi toate vieţuitoarele insulei, de la cea mare pînă la cea mai mică. Atunci începu o ploaie atît de pute încît apa acoperi insula şi luntrea lui Qat ajunse la mare. De *l* el nu mai Iu văzut, şi indigenii îl aşteaptă şi astăzi, pentru eăj luase — cred ei — tot ceea ce era mai bun pe insulă.

10. LEGENDELE DILUVIENE ÎN AMERICA

Atît în America de Sud, în Mexic, în America Centrală cît cea de Nord, —■ se găsesc grupuri de versiuni diluviene, care trâ aceleaşi Izvoare. Foarte multe legende nu sunt decît variantele un originar, a cărui reconstituire nu e greu de înfăptuit. Se găsesc şl siuni care păstrează urmele unor influenţe creştine recente. Ele nij altceva decît opera misionarilor catolici sau protestanţi. Cea mai' parte, însă, e alcătuită de legende autohtone, care povestesc un j pricinuit de cauze ciudate. Cauzalitatea aceasta stranie constitui din aspectele caracteristice mentalităţii primitive. In ceea ce *i* construcţia acestor legende diluviene culese în Noul Continent ei deosebeşte de cea a tuturor legendelor aparţinînd grupărilor or aşa-numite «sălbatice». Se întîlneşte, adică, acelaşi element dJ acelaşi mozaic de episoade adunate şi contopite ca să dea un tot. numita «sudare» a miturilor şi legendelor, specifică tuturor popo; în stare de primitivitate, fenomen care mai fiinţează şi astăzi.

O tradiţie diluviană însemnată e aceea povestită în secolul călătorului francez Andre Thevet lîngă capul Frio (Brazilia) şi puhl in a sa *Cosmographie Vniverselle* (1575). Indigenii afirmau că pd a luat naştere din cearta celor doi fraţi ai vrăjitorului Sommay, 1 mendcnar şi Aricont.

Cel dintîi, fire războinică şi hrăpăreaţă, ameninţă pe fratele să' iovi uşa casei cu mîna unui duşman ucis de el. în acea clipă, insa şi întreg satul fu ridicat la cer, iar cei doi fraţi, rămaseră pe paj Tamendonar iovi furios cu piciorul, şi atunci începu să izvorasoB mare care nu întîrzie să acopere pămîntul. Cei doi fraţi se refugia cel mai înalt pisc, apoi se urcară — împreună cu soţiile lor — **înl** unor arbori peste măsură de înalţi. De acolo, zvîrlmd fructe în» îşi puteau da seama clacă apele scad sau nu. Indienii cred că in potop s-au înecat toţi oamenii, şi că pămîntul n-a fost apoi pd decît cu descendenţii celor două familii.

Se mai găsesc şi alte versiuni ale acestei legende, Tradiţii ii cîtva diferite au triburile *Caingang* sau *Koroado, Caraya* (Brazilia) *mari, Abederi, Catahuişo,* — toate din America de Sud. Cei dirf *Murata* povestesc că potopul a fost pricinuit de mama unui cro care se prinsese în undiţa unui pescar. De furie, acesta începu si apa cu coada, acoperind tot pămîntul.

în Guiana engleză, la tribul *Ackawoi* circulă o foarte poves[f]e diluviană, după care potopul a fost pricinuit din curios unei maimuţe. E vorba de fiul Marelui Spirit Makunaima, anume — care voia să taie cu ajutorul multor vieţuitoare un colosal arboj care creşteau toate vegetalele de pe faţa pămîntului. în interiorul tui arbore era o cantitate nemăsurată ele apă, în directă legătură c

voarele tainice din centrul pămîntului. Sigu avu grijă să acopere gura izvoarelor cu un coş de nuiele, dar maimuţa ■— socotind că sub coş se va afla ceva ascuns — îl răsturnă, dezlănţuind potopul. Legenda se mai continuă cu nenumărate alte amănunte.

După istoricul spaniol Herrera, indienii de altădată spuneau că, după o tradiţie moştenită, de la strămoşii lor cu mult înainte de orice Inca, de atunci cînd ţara era încă mult locuită — s-a petrecut un mare potop : marea trecu malurile, pămîntul fu acoperit cu apă şi toţi oamenii pieiră. Indienii Guanca, cei care locuiesc valea Xaxuei, mai spun că mulţi rămaseră în scorburile munţilor şi că ei repopulară ţara.

Indigenii din ţara Focului cred că potopul a fost pricinuit de căderea Soarelui în Mare.

Mexicanii pomenesc de Coxcox şi de femeia sa, Xochiquetzal, care s-au mîntuit într-o corabie din potop. Tradiţiunea aceasta poate să fie o influenţă a misionarilor creştini. (Clavigero), Tlaxcalanii credeau că oamenii care au scăpat cu viaţă din potop, au fost transformaţi în maimuţe, dar şi-au recăpătat puţin, cîte puţin, graiul şi raţiunea.

Şi în provincia Michoacan (Mexic) există o tradiţie diluviană : Tezpi, dimpreună cu femeia şi copiii săi, se urcă într-o corabie de cum începu potopul. Alte triburi din America Centrală au legende mai complicate. Unele din ele sunt destul de interesante şi pitoreşti, — clar spaţiul şi orînduiala ciclului nostru mitografic ne împiedică să le traducem in întregime. Cei care sunt dornici de amănunte în această privinţă, pot consulta cartea citată a lui Girard, lucrarea lui Frazer (ediţia mare, în patru volume), *Christus* (imensă colecţie de istoria religiunilor ele aproape 1400 pagini, publicată sub redacţia lui J. Huby şi care e înzestrată cu un capitol special asupra religiei mexicanilor) precum şi cunoscuta operă a lui H. Beuchat : *Manuel d'ozcheoiogie americaine,* (Paris, 0912).

Acum să ne reîntoarcem la legendele diluviene din America ele Nord. Tribul *Papago* păstrează amintirea unui potop din care nu a scăpat decît Montezume şi tovarăşul său. *Prima,* un trib vecin povestesc că potopul a fost vestit de trei ori, într-o noapte, unui proifet, care n-a voit, să-1 asculte şi şi-a găsit astfel moartea. Alte triburi povestesc legende asemănătoare, cu oameni care nu s-au mîntuit decît refugiindu-se pe înălţimi. Colecţia versiunilor culese numai în America de Nord e voluminoasă. Noi nu putem însă intîrzia mai mult asupră-le.

După cum vom vedea în articolul concludent, — mai toate aceste legende se datoresc unor inundaţii ale mării, pricinuite de cutremure sau manifestări vulcanice. Ele sunt îndestul de răspîndite, găsindu-se atît în Ţara Focului rit şi în Groenlanda.

11. POTOPUL ÎN EGIPT ?

E curios că nu s-au găsit în Africa decit foarte puţine legende diluviene. Dar şi acestea sunt socotite drept influenţe creştine, cum e cazul cu versiunea potopului din Guineea septentrională. în Africa de Sud, misionarul Robert Moffat a descoperit că legendele diluviene din partea locuim au izvorît din povestea unui alt misonar mai vechi, Schmelen. Asemenea *poveşti,* adaugă dr. Moffat, *auzite la origină într-o misiune* I iu *învăţate de vreun călător credincios, sfirşesc prin a se amesrecxi şi*

a se transforma sub înrîurirea spiritului păgîn în aşa fel încît ajun, semene izbitor cu tradiţiile indigene».

Alţi misionari ca Roscoe, n-au găsit — în Africa Centrală — *o* urmă de asemenea tradiţie. Germanii au crezut că au găsit vert diluviene în Africa răsăriteană, dar ele s-au dovedit a fi numai si variante ale povestirei biblice.

în Egiptul antic, nu s-a găsit tradiţia potopului. Afirmaţia e cută de unul din cei mai mari egiptologi, Flinder Petrie. Totuşi,] încap îndoieli. Şi iată din.ce pricini. în Egipt, unde revărsările perioj ale Nilului aduceau fericirea indigenilor şi au făcut posibilă o civili atît de completă şi de originală, — nu se putea concepe *«un pota* pedeapsă divină manifestată printr-o abundenţă de ape.

î«n mintea egiptenilor, abundenţa apei era sinonimă cu revăriţ Nilului, deci cu belşug şi bunăvoie. Nu se putea concepe deci *a* deapsă universală prin ape. Cel puţin aşa crede Vigouroux *(La Bibi Ies decouvertes modernes,* tome I).

Şi atunci, iată un «potop» egiptean fără ploi şi fără revărsăr găsit într-o inscripţie de pe mormîntul lui Seti I, inscripţie care c-a făcut parte din cărţile magice ale lui Thot.

«Spus *de Râ lui Num : Tu mai marele zeilor din care sunt* I *şi voi zei străvechi, — iată oamenii zămisliţi din mine însumi; ei iese vorbele împotriva mea, spune-mi ce veţi face în imprep aceasta, Iată, am aşteptat şi nu i-am omorît înainte de a auzi cum voastre».*

«Spus de Maiestatea Num : Fiul meu Râ, zeu mai mare deci care Z-a făcut şi *cel care l-a creat, eu rămîn plin de teamă în faţţ tu însuţi să cugeti în însuţi, asupra celor ce ai de făcut.* ■— *Spus de :esiatea Râ ; lată, ei o iau la goană in ţară, şi sufletele lor sunt în mîntate... — Spus de zei*; *faţa ta să o îngăduie şi să se lovească oai, aceştia care uneltesc lucruri rele, duşmanii tăi şi nimeni să nu* rS *dintre ei...*'

O zeiţă, al cărui nume e pierdut dar care se arată sub form Hathor, — pleacă : *«Şi iată că timp de multe nopţi, calcă în* picj *sîngele lor, pînă la oraşul Heracleopoles».*

După pedeapsa aceasta crudă, Râ îşi uită mînia. Se aşează în vase rotunde, pline cu sîngele oamenilor şi se făcu băutură îm mii de ulcioare. Atunci Râ "fu pe deplin mulţumit... *«Spus de Maja Râ : E bine aceasta, am să protejez oamenii din cauza aceasta»m* mai departe : *«Spus de Râ ; ridic mîna, în privinţă că nu voi num oamenii».*

Inscripţia de pe mormîntul lui Seti I e foarte interesantă 1 plicaţia lui Vigouroux destul de abilă. Episodul cu zeiţa — călău plinind ordinele lui Ra — răzbunător, nu poate fi totuşi socotit! sod diluvian. Elementul de căpetenie din ciclul legendar al pjl e «apa» care nu vine întotdeauna ca o pedeapsă, ci cîteodatâj popoarele necivilizate, la care nu e dezvoltată cauzalitatea cu % morale — şi ca o urmare a unei întâmplări mai mult sau mai puţia fi cate. Iar acest element, apa, negăsindu-se în legenda egipteana datorindu-se aceasta cauzei găsite de Vigouroux, fie alteia, — J nevoiţi să admitem ca şi majoritatea orientaliştilor, că în Egin existat o legendă diluviană propriu-zisă.

Iar generaîizînd, putem spune lucrul acesta despre Afric

12. PRIVIRE GENERALA

După atâtea peregrinări prin tărîmurile depărtate şi prin civilizaţii de mult apuse, — se cuvine să ne oprim o clipă şi să încercăm a cuprinde într-o singură privire toate miturile şi legendele referitoare la potop, pe care le-am cercetat în douăsprezece articole. Nu e vorba de o nouă analiză, nici de o repetire rezumată a celor spuse pe larg pînă acum. Ci năzuim să fixăm cîteva puncte de orientare în ciclul diluvian puncte care să lămurească şi să motiveze în acelaşi timp aceste douăsprezece articole.

N-am atins decît în treacăt, pînă acum, originea naturală a potopului. Aci e locul să revenim mai pe larg asupră-i. Vom proceda cu metcdă.

1) în insulele şi arhipelagurile asiatice sau europene, cit şi pe coastele joase — americane sau australiene — s-au alcătuit legende diluviene în urma inundaţiilor marine.

2) în cîmpiile joase vecine, cu lacuri mari, tradiţia potopului a luat naştere din revărsările acestor lacuri. Lacul Copais din Grecia a dat naştere legendei lui Ogyges.

3) Ploile torenţiale, unite cu inundaţiile fluviilor, au pricinuit şi ele asemenea legende. Un exemplu bine cunoscut e tradiţia diluviană sumeriană, care s-a transmis apoi la chaldeeni şi evrei, şi a influenţat pe indieni. După acest tablou succint al cauzelor, să trecem la fugara reamintire a legăturilor dintre aceste legende.

Majoritatea legendelor diluviene din cele cinci continente sunt autohtone. Sub forma care le avem astăzi, însă, cîteva din ele nu mai păstrează puritatea originară, ci au fost influenţate de un izvor semit : cel biblic. Aşa, de pildă, în India poate au fost legende şi tradiţii diluviene locale. Versiunile scrise pe care le cunoaştem, însă, mărturisesc o înrîurire semită ; atît prin legenda biblică a lui Noe, cît şi prin mitul chaldean al Iui Utnapiştim şi al zeului Ea.

în America, Asia insulară şi răsăriteană, Oceania s-au alcătuit legende diluviene. Unele din ele au fost atinse de povestirea biblică ajunsă prin misionarii creştini.

Grecii au avut cîteva legende originale referitoare la potop. în epoca alexandrină, însă, şi chiar mai înainte, aceste legende au început a fi influenţate de tradiţiile semite. Totuşi nu se poate susţine că legendele greceşti diluviene sunt copiate după cele semite ; acestea din urmă n-au făcut altceva decît să modifice tradiţiile autohtone cu mult mai vechi ; de altfel, după cum s-a văzut, tradiţiile greceşti îşi găsesc o firească explicare ştiinţifică.

Problema înrudirii diferitelor legende semite, cu toate că nu e pe deplin lămurită, poate totuşi căpăta un răspuns. S-a dovedit existenţa unui foarte vechi izvor sumerian, care a influenţat atît religia chalde-iană cît şi pe cea ebraică. Această influenţă s-ar fi petrecut cam în felul următor. Sumerienii au împrumutat tradiţia diluviului cuceritorilor lor semiţi, care se cunosc sub numele de accadieni. Cînd aceştia s-au asimilat complet, dînd naştere poporului cheladean şi cînd cetatea Babilon a cîştigat totala preponderenţă, întinzînd asupra întregului norod numele său, — legendele luate de la sumerieni nu s-au pierdut, ci au contribuit în bună parte la alcătuirea religiei chaldeene. Tot aceste elemente religioase sumeriene care au alcătuit religia chaldeană, au influenţat şi

asupra viitoarei religii ebraice (sâ nu uităm că evreii au petrecut 1 ceputul istoriei lor mulţi ani împreună cu chaldeenii, în ţara Ur unde i-a scos Abraam). Una din aceste influenţe e legenda lui NM origine pur sumeriană. Sau, se poate admite, că evreii n-au foa fluenţaţi direct de vechiul izvor semit care împrumutase în bloci credinţele sumeriene, — ci au cunoscut numai o formă evoluai schimbată a acestui vechi izvor : anume religia chaldeanâ.

In orice caz, e fapt sigur că toate popoarele vecine civilizaţia merc-acadiene, au fost influenţate de concepţiile acestea, fie religi fie ştiinţifice. Un exemplu a fost India. Altele se găsesc din belşr noroadele de pe coasta asiatică, sau la triburile bine orînduite j| teriorul Asiei mici.

Or mai fi şi alte lucruri de spus. Ar trebui să folosesc prea spaţiu şi prea multă erudiţie întru expunerea lor. De altfel cîndj cerceta alte probleme din istoria religiilor orientale, vom avea pa să mai completăm multe idei pe care — ca să nu rupem unitatea j lui — am fost nevoiţi să le lăsăm poate nedeplin lămurite.

Gîndul meu ar fi fost să redau mai sistematic seria de af asupra religiilor orientale, dar faptul că am pornit de la *Epopei Ghilgameş* m-a împiedicat să-1 realizez. Aş fi voit să cercetez mas Cosmogonia popoarelor orientale apoi Facerea Omului, apoi MM Supra-Oameni şi la sfîrşit Mituri cu zei. Pînă acum n-am studiat/ plet decît un singur ciclu : Potopul. Am trecut deci peste ciclul Ct goniilor, din care n-am scris decît Cosmogonia Chaldeană *. Acp începe publicarea cîtorva mituri cu Oameni şi Zei, rămînînd cai duiala sistematică sâ se facă tocmai la sfîrşitul întregului grup de | ■care cuprind *Miturile şi legendele Orientale.*



Publicat în *o rizontul,* an V nr. 50, 10 decembrie 1925, p. 592.

MITUL LUI ETANA

Povestea tragică a lui Icar, fiul lui Dedal, care s-a prăbuşit îa mare pentru câ i se muiase ceara ce ţinea lipite aripile de şindrilă, — e îndeajuns de cunoscută tuturor. Ceea ce putem adăuga, în treacăt, e numai amănuntul că această legendă elenă conţine şi alte elemente mistice, necunoscute celor care s-au mărginit numai la mitologiile elementare sau didactice. Cum vom vedea altădată, exista şi un cult al lui Icar, în Ikaria (Attica) — şi acest cult avea multe asemănări cu cele dionisiace. Era deci, ceva mai mult decît cele ce spun mitologiile elementare.

în articolul acesta, însă, ne vom ocupa de un mit chaldean, care nu e cu totul deosebit de cel'grecesc al lui Icar. Asemănarea nu trebuie privită numaidecît ca un împrumut ; cînd am cercetat legendele diluviene am văzut ce atitudine trebuie luată în faţa acestor apropieri. Tradiţia unui om care a zburat prin văzduh, cu sau fără gîndul de a atinge bolta cerească — se mai găseşte şi la alte popoare orientale. Nu e locul să le pomenesc aci.

Revenind la Etana, îl vom găsi în textele chaldeene ca un rege dinaintea epocei istorice, un rege legendar. Povestea lui s-a păstrat îrt bună parte şi. a fost tradusă, între alţii, de Paul Dhorme, cunoscutul asiriolog francez, în lucrarea sa : *Choix de textes religieux Assyrobaby-loniens* (pp. 163—181 — vezi şi cartea aceluiaşi *La religion Assyro-ba-bylonienne),* traducere de care ne folosim şi noi.

Acest rege Etana — despre care, de altfel, nu ştim prea multe amănunte biografice — era nemîngîiat că soţia sa nu-i năştea un copil, După ce urmă zadarnic toate sfaturile magilor, făcu şi ultima încercare, implorînd ajutorul zeului Samaş.

«O Domnul meu, acesta să iasă din gura ta : j Dă-mi iarba pentru prins rod, / Arată-mi iarba pentru prins rod, j Îndepărtează de mine această necinste şi fă-mi un copil .'»

Iar Samaş, binevoitor, îl sfătui să plece pe un munte şi să caute un vultur care i-ar putea procura iarba fermecată. Asupra acestui vultur, trebuie să ne întoarcem cu cîţiva paşi în povestire, ca să-i pricepem rostul lui pe munte. Pentru că, într-o zi, vulturul zărind o şerpoaică înconjurată de nenumăraţi şerpi, vorbi fiilor lui :

«Pe micuţii acestui şarpe am să-i mănînc, eu acest şarpe... inima sa. ' Mă voi înălţa şi voi pluti în cer. I Apoi voi coborî pe vîrful unui. copac şi voi mînca fructe».

Un fiu, foarte tînăr, foarte inteligent, spuse un cuvînt vulturului,. părintele său :

«Nu-i mînca, o tatăl meu ! plasa lui Samaş te va cuprinde. / Plasa,]armecul lui Samaş vor trece peste tine şi te vor cuprinde... / Acel care încalcă hotarul lui Samaș, Xamas cu mîna sa îi face rău...»

El nu-1 ascultă şi nu auzi cuvîntul fiului său.

Ei se coborî şi mîncă copiii şarpelui.

Neputincios, şarpele nu putu să se răzbune pe ucigaş, pentru vulturul se înălţă numaidecît în văzduh, şi atunci ceru dreptate! Samaş. Zeul ii sfătui să aleagă un hoit de vită, să se vîre înăuntrii cind se va coborî vulturul să rupă din hoit, să se răzbune. «Cîndj *intra, tu îl vei apuca de aripă ; Smulge-i aripile, aripioarele, ghiar Sfîşie-l şi zvtrlă-l într-o prăpastie... j De moarte prin foame şi prin' să moară !».*

Lucrul se petrecu întocmai. Vulturul, zărind bivolul mort, se coj să muşte din el, cu toate că acelaşi fiu mic şi înţelept îl sfătui săi nunţe la aceasta, deoarece, poate *«înăuntrul bivolului e culcat un sat* Prins de aripi, vulturul se roagă : «— *Ai milă de mine, ca unui logo îţi voi dărui o zestre !»*

Şarpele deschise gura şi spuse vulturului : *«Dacă te las cumi răspunde lui Samaş prea Invăţatid ? I Pedeapsa ta se va întoarce î triva mea, I Pedapsa cu care eu acum te pedepsesc.»*

Şi şarpele respectă întocmai porunca lui Samaş, apoi plecă gîiat. Cînd vulturul agoniza în prăpastie, regele Etana, trimis de ac Samaş, îl găseşte şi îl îngrijeşte. *«Vulturul, primind hrană, ca un ce răcneşte avea putere».* Etana îi povesteşte ţinta călătoriei sale şi rinţa aprigă de a avea un copil. Vulturul, care ştia că o asemenea i/ fermecată se găseşte în cer, îl propune să-1 ducă în zbor pînă la ea ci răsplată că îi scăpase de la moarte. *«Prietene, ele strălucesc acoli Haide ! am să te duc în cerurile lui Anu; j Pe pieptul meu aşea spinarea ! Pe penele aripilor mele aşează-ţi mîinile, / Pe Coastele aşează-ţî şalele l»*

Şi zborul începu. La fiecare două ceasuri, vulturul întreba crf vede pămîntul. Trecuseră şase ceasuri şi Etana fu iarăşi întrebat: \ *veste prietene, pămîntul ! Cum e el ?* " — *Marea s-a prefăcut ini mic şanţ de grădină I»*

Apoi, Etana observă pămîntul ca o grădină iar marea ca un După încă şase ore, fu iarăşi întrebat : *«Prietene, vezi pămîi Cum... I — Privesc şi pămîntul e ca...* ' *Şi vasta mare, ochii mei mai cuprind l / Prietene nu mă mai pot urca la cer ! Opreşte mem*

Şi căzu.

«Două ceasuri căzu / Vultund căzu şi ajunse Ungă el, / Şi încât ceasuri căzu...» etc.

Astfel nimicnicia firei omeneşti s-a împotrivit ca regele Etaa atingă porţile cerului lui Anu.

într-un epilog, soţia îi evocă umbra, dar din cele cîteva frag rămase nu se poate înţelege clecît că şi aceasta, de durere, şi-a] moartea, ca să se afle împreună cu soţul ei : *«A mea... locuinţa^ Ca şi Etana, moartea eu... / Ca şi tine...»*

CARTEA MORŢILOR

Credinţa într-o viaţă care urma morţii, i-a făcut pe egipteni să-şi îmbălsămeze cadavrele, ferindu-le astfel de nimicirea vremii. Mumia ducea sub pămînt un trai care nu se deosebea mult de cel terestru, cu aceleaşi pofte şi aceleaşi trebuinţi. De aceea i se adăugau mortului mîn-câri uscate şi veşminte, sau se zugrăveau pe pereţii mormântului muncile cîmpului, facerea pîinii, culesul strugurilor, prinsul peştelui, adica'i operaţiile care trebuiesc îndeplinite pentru a putea trăi. In mumie se puneau şi deosebite statuete sfinte şi talismane magice, pentru paza. împotriva monştrilor subpămînteni sau duhurilor rele.

în acelaşi timp mai rămîneau după moarte sufletul (Bâ) şi aşa numitul «dublu» (Kâ sau Khaibit) despre care vom scrie altădată. Sufletul nu ducea tot o viaţă subpămînteană, ci năzuia să ajungă în paradisul lui Osiris, în care se odihnesc sufletele morţilor. Toţi muritorii puteau ajunge în paradis înarmaţi cu formule magice care supuneau pe zeii funerari ; mai tîrziu însă, intervenind ideea de mortalitate, se făcea o selecţie întemeiată nu pe puterea farmecelor de care dispunea mortul, ci pe *binele* pe care îl făcea în viaţă.

în cursul celor aproape patru mii ele ani cît a durat Egiptul istoric, ideea vieţii de apoi a evoluat simţitor. Din pricina acestui amestec de tradiţii străvechi şi modificări recente, problema morţii şi vieţii veşnice a rămas obscură. Cu toate acestea cunoaştem limpede riturile ce trebuiau săvîrşite de sufletul mortului ca să ajungă în paradisul lui Osiris, zeul subpămîntean. Pe fiece coşciug se scriau capitole magice care alcătuiesc astăzi ceea ce numim noi «Cartea morţilor». Coşciugurile mic-şorîndu-se cu timpul şi luînd forma omenească, spaţiul n-a mai ajuns şi atunci s-au scris ritualurile mortuare pe papirusuri aşezate în faţa mumiei, ca aceasta să se poată folosi de ele în orice încurcătură. Ritualurile acestea — care aveau la început 453 de articole, iar ordonate în timpul Psameticilor (600 în. Ch.) rămaseră numai cu 165 — se găseau de vinzare în exemplare de lux sau vulgare, la meşterii îmbălsămători. Ele povestesc drumul subpămîntean al mortului şi păţaniile lui pînă ce este primit în lăcaşul lui Osiris. «Cartea morţilor» are tocmai menirea de a ajuta pe mort să învingă toate greutăţile, învăţîndu-1 formule în cărora totul să i se supună.

^ După ce părăseşte trupul, sufletul bate la porţile celeilalte lumi ca să pornească spre paradis. Dar nenumăraţi monştri, partizani ai lui Set-Typhon — ucigaşul lui Osiris — îl atacă.

Cu ajutorul formulelor magice şi folosindu-se de o lungă suliţă fermecată, mortul îi pune pe goană. Nu scapă ocazia să-şi păcălească hiar, cînd poate, vrăjmaşii, strigîndu-le : *«ceea ce tu urăşti e în pîn-* ■ *meu ; eu am mîncat grumazul lui Osiris; sunt deci Set-Typhon^.* *Vci'e* puţin timp însă, se iveşte bătrînul zeu Turn, spiritul oceanului pri-

mitiv, împreună cu Nuit, zeiţa cerului şi îi *«deschid porţile cerului \ tru că a învins porţile pămîntului». {Cer* înseamnă aci nu bolta pe o vedem, ci bolta celuilalt emisfer subpămîtean). Thot şi Anubis, osirieni care iubesc şi îngrijesc pe oameni, îl conduc apoi pînă la fiu infernal, unde e o barcă, şi vîslaşul ei îl supune unui interogatoriu care să-şi dea seama dacă mortul cunoaşte sau nu tainele regatului pămîntean. In Carte scria : *«O păzitor al bărcii misterioase, eu mă besc, eu vin să văd pe tatăl meu Osiris. Care-i numele meu ? întlm cui e numele tău. Care-i numele meu ? Cel care călăuzeşte marea î pe al său drum, e numele tău. Care-i numele meu ? Nuit (cerul)* el *mele tău..*

Dcvedindu-şi adînca ştiinţă în misterele zeilor, mortul pătruna cîmpiile elizee. Căci pentru egipteni, ca şi pentru toate popoarele oii tale, cunoaşterea numelui adevărat al unui lucru sau fiinţe, însemn, a fi stăpânul acelui lucru sau fiinţe.

în paradis trebuie să treacă prin faţa tribunalului Justiţiei a omul se desparte de păcatele sale pentru a merita să vadă -faţa zeii La început mortul putea influenţa zeii care judecau fiecare cîte un ■' mit păcat, prin rituri şi formule magice ; mai tîrziu însă, ideea mg perfecţionîndu-se, justiţia fu încredinţată unei balanţe cu totul otj tive. Tribunalul era alcătuit din Osiris, aşezat în fund pe un tronj Thot şi Anubis — care puneau într-un taler al balanţei sufletul mţj lui şi în celălalt imaginea adevărului — din Wait, Doamna Adevăn şi Justiţiei, din cei patruzeci şi doi de zei infernali care formau jtj şi din Amait (mîncătoarea), un monstru jumătate hipopotam, juma crocodil, care aşteaptă să înghită sufletele netrebnice. Cum intra, *rai* rostea o frumoasă invocaţie, către judecători : *«Vă salut, o voi prici in ale dreptăţii, te salut zeu mare, stăpîn al adevărului şi al justm Vă aduc adevărul şi am nimicit pentru voi păcatele».* Apoi înşiră % tele pe care nu le-a îndeplinit : *«Nu am făcut răul, n-am* făptuit j *lentă; n-am furat; "n-am omorît mişeleşte oameni; n-am chinvM duve; n-am minţit în faţa tribunalului; n-am cunoscut necreăi n-am fost neglijent; n-am făcut ceea ce nu plăcea zeilor ; n-am* tj *metat; n-am făcut să plîngă ; n-am ucis; n-am luat pîinea templ n-am furat prăjiturile de ofrandă către zei; n-am luat proviziile fişiile morţilor ; n-am schimbat măsurile grînelor; etc. etc.»* Thot, ce măsoară cele două talere, scrie rezultatul : *«Defunctul a fost* cu *nit în balanţă ; nu e greşală în dînsul; sufletul lui e potrivit* adet'ăr *acul cîntarului arată drept, căci fără îndoială, piesele sale sunt perie* Şi atunci judecătorul suprem, Osiris, dă verdictul: *«Defunctul f victorios, ca să poată merge oriunde i-ar plăcea, aproape de spi de zei».* Acum cunoaşte numele zeilor, ale celor patrusprezece locii ale celor patrusprezece uşi şi ale celor patrusprezece păzitori; toaj sunt sub puterea sa. Se socoteşte acum egal cu Osiris : *«toţi zeii joară şi îl iubesc, căci el e ca unul dintr-înşii».*

Acesta e, pe scurt, cuprinsul -Cărţii morţilor*. Se găses multe repetiri şi adăugiri, dar cu toate acestea însemnătatea ei religioasă nu scade întru nimic. Cu ajutorul ei cunoaştem n toate obiceiurile de înmormîntare cît şi credinţele egiptenilor îi veste viaţa veşnică.

Acei puţini filosofi pe care îi avea Egiptul, socoteau moartea ca pe cea mai deplină voluptate, o reîntoarcere de mult aşteptată în patria divină.

Pentru egiptenii culţi — căci ceilalţi nu înţelegeau nimic din «Cartea morţilor^ — viaţa pămîntească era o pedeapsă a păcatului originar, căci primii oameni s-au revoltat împotriva lui Râ. Viaţa era numai o purificare ca sufletul să se ridice la înălţimea morală a zeilor şi să se confunde apoi cu Divinitatea, care săvîrşeşte numai Adevărul şi Dreptul. Perspectiva aceasta de pierdere a personalităţii într-un tot perfect, nu mulţumea însă pe toţi egiptenii. De aceea mulţi dintr-înşii sunt melancolici şi se îndreaptă spre plăcerile epicuriste, căci aci pe pămînt sufletul nu se poate desăvîrşi, iar după moarte el se pierde într-o divinitate in care conştiinţa individului nu poate exista. De aceea nobilii instruiţi iubeau acest imn al bucuriilor vieţii ; *«să fie cîntec şi muzică înaintea ta, şi, neîngrijindu-te de rele, nu gîndi decît la plăceri, pînă în ziua cind trebuie să păşeşti pe pămîntid zeiţii care iubeşte tăcerea... Gîn-ăcşte-te totdeauna la acea zi cind te vor îndrepta în ţara care amestecă oamenii; nimeni n-a putut vreodată să-şi aducă bunurile cu el şi nici unul nu s-a putut reîntoarce,!...»*



CARTEA MORŢILOR TIBET ANĂ

1. AGONIA ŞI TRECEREA

Cînd a început agonia, *lama* din jurul muribundului au grija sa păstreze treaz şi conştient, pentru a trece în moarte lucid şi curaj^ Dacă adoarme, i se presează arterele şi e deşteptat ; căci, în concept tibetană, sufletul (forţa vitală, energia animică) trebuie să iasă pn *brahmarandhra* (sudura craniană numită în medicină «foramenul \ Munro»-), iar nu prin alte orificii. Ds aceea conştiinţa şi luciditatea trebuie să-1 părăsească nici o clipă.

în timpul acesta, aproape de ureche, *lama* care i-a fost *guru* ii I cită de mai multe ori această formulă : *«O ! nobile născut (numele ri pectiv), a venit acum timpul să cauţi Calea Realităţii. Răsuflarea ta aproape să înceteze.* Guru *te-a aşezat faţă în faţă cu Lumina Limpt şi acum eşti gata s-o cunoşti real în starea de* Bardo, *unde toate* îucr! *rile sunt asemenea cerului deşert şi fără de nori, iar intelectul n'[curat, e asemenea unui transparent* vacuum *fără circumferinţă şi]i centru. în această clipă, cunoaşte-te pe tine însuţi; şi rămîi în <m stare. Eu te-aşez acum faţă în faţă cu Realitatea» (Bardo,* trd. p. 91).

Se repetă sfatul acesta *«astfel ca să i se imprime în minte»,* ci spune textul. Nu trebuie să uităm că e o iniţiere magică şi urgenj chiar în pragul lumii de dincolo, şi un sfat bun îndeplinit cum trebu face cît o întreagă educaţie religioasă. De aceea *lama* îl îndeamnă: nu-i fie teamă de cele ce va vedea în primele zile de viaţă *post-mortt* căci vedeniile Zeilor blînzi sau turbaţi nu sunt aievea, ci plăsmuiri ale conştiinţei. Sufletul va vedea şi va asculta o întreagă dramă — 4 personajele şi acţiunea nu sunt *reale* în sensul metafizic al cuvîntii (real, pentru Buddhismul mahayanic, nu e decît Nirvana şi Buddha,; încă...), ci au o existenţă relativă, pasageră, promovată şi nutritâj spaimele, superstiţiile, ignoranţa conştiinţei omeneşti. Omul va ved va suferi *post-mortem* ceea ce şi-a închipuit sau a gîndit despre rnoa" şi religie în timpul vieţii. Dar acestea sunt numai vedenii, iluzii, spai. Cel care ştie privi, cel căruia nu îi e teamă, cel care înţelege ontol gic — trece starea de *Bardo* în cîteva ceasuri, în cîteva zile sau ci (cum e cazul yoghinilor) instantaneu, de la viaţă la Nirvana fără ini;
mezzo *bardo.*

Cetirea manualului funerar, cum am mai spus, urmăreşte toJ această deşteptare a sufletului la «realitate», deşteptarea lui din vis. viaţa şi starea de *bardo,* între două vieţi, sunt un vis, căci, în concr mahayanică, toate fenomenele sunt relative şi iluzorii — fie ele a mene diurne, fie viziuni *post-mortem* — iar adevărata realitate 1 decît Nirvana, beatitudinea inefabilă, transcendentă, statică.

Cînd decesul e cert, se izgonesc din camera mortuară rudele şi prietenii, iar mortul se înfăşoară cu pînze şi se aşează într-o poziţie embrionică (cu genunchii strînşi la gură sau cu picioarele încrucişate yoghic) — simbolul trecerii în altă lume, semnul naşterii iui în starea de *bardo.* Se oferă hrană mortului cît timp cadavrul rămîne în odaie, adică de la două pînă la trei zile jumătate, apoi, cînd cadavrul a fost scos (şi ars, sau îngropat, sau îmbucăţit şi dat păsărilor etc, căci tibetanii dispun de mai multe soluţii mortuare), se oferă hrană efigiei lui timp de 49 de zile. (Acesta e un detaliu important, acest multiplu al lui 7, pe care îl vom regăsi şi în alte -«cărţi ale morţilor».) In tot timpul celor 49 de zile se citesc secţiunile respective din *Bardo Thodol* concomitent cu călătoria sufletului pe cea lume. La terminarea riturilor funerare, efigia se arde, şi după culoarea şi direcţia flăcării se ghiceşte soarta *post-mortem* a decedatului, dacă se va întrupa curînd sau dacă a ajuns în alte planuri de existenţă.

Ce se înlîmplă în timpul acesta cu sufletul ? *Bardo Thodol* îi urmăreşte călătoria şi îl ajută în încercările îndurate, amintindu-i întruna că n-are ce să se teamă, că tot binele şi tot răul întîlnit acolo, în starea de *bardo,* nu sunt decît propriile lui spaime şi bucurii, impulsuri intelectuale ce se personifică formal şi se dramatizează în starea de vis post-mortem conform cu neînţelesele şi apăsătoarele legi ale *Karmei.*

La început, în momentul morţii, el simte ca şi cum «pământul se cufundă în apă». Acesta e primul simptom al conştiinţei morţii, căruia îi urmează o senzaţie de răceală ce se transformă gradat în arşiţă, «apa cufundîndu-se în foc». în sfîrşit, o senzaţie ca şi cum trupul s-ar evapora, «focul pierzîndu-se în aer» (p. *93* şi note).

Lama, care urmăreşte pe faţa mortului aceste descompuneri — îi suflă mereu în ureche : *«Oh ! nobile-născut, concentrează-te..., e ceasul morţii... încearcă să-ţi aminteşti orice practică evlavioasă pe care erai obişnuit s-o împlineşti în viaţă... Oh! nobile-născut, ascultă. Acum tu experimentezi Radiarea luminii clare a Realităţii pure. Recunoaşte-o ! oh! nobile-născut, intelectul tău, vacuu în adevărata lui esenţă, fără formă în ceea ce priveşte caracteristicile sau culoarea, prin firea lui vid, el e adevărata Realitate, Binele Tot (în* Sanskrită : *Dharma-Dhătu Să-manta- Bhadra,* întruparea lui *Dharma Kăya,* prima stare a manifestării lui Buddha). *Conştiinţa, ta, strălucitoare, vacuă, nu are nici naştere nici moarte, şi ea e însăşi Lumina Neschimbătoare, Buddha Amităbha... E destul să ştii acestea. Recunoscînd că vacuitatea intelectului tău e chiar esenţa lui Buddha, vei r&n\îne tu însuti în starea de Minte divină a lui Buddha»* (94—96).

Dacă sufletul a avut tăria «să privească în faţă realitatea», să înţeleagă identitatea conştiinţei sale cu Buddha, să nu fie orbit de iluziile subconştientului său şi de mirajul dramatic ţesut de viaţa lui mentală •— trece direct în starea inpronunciabilă a Nirvaniei. Dar cazul acesta e foarte rar. De obicei, sufletul e zăpăcit şi întunecat de primele experienţe post-mortem. El nu are tăria să recunoască relativitatea şi vacuitatea. Rămîne alături de trup, şi i se pare că nu a murit. îşi continuă existenţa printre fenomene. Se întreabă : «*Sunt mort sau nu sunt mort* ?» (p. 98).

Atunci *lama* înţelege că sufletul a trecut"iria doua stare, numit *Chikhai Bardo* («Lumina clară de a doua mînă văzută imediat du]j moarte») şi începe riturile şi poveţele ca să-1 ajute să scape cel puţi în acest stagiu de «setea de existenţă» şi să-1' silească să rămînă intr-u plan superior planului existenţii umane.

Acum începe drama simbolică a prezentării sufletului în faţa Zq tăţiiior cosmice, pe care nu le-a recunoscut că sunt numai fantasme, de care se va apropia cu teamă sau cu bucurie, deşi ar fi ,-putut să ■depăşească şi să-şi fixeze mintea in singura realitate, în Buddha.

2. RAIUL Şi IADUL

Cînd cea dintîi perioadă post-mortem s-a încheiat şi sufletul deşteaptă într-o lume de fantastice apariţii, de zeităţi bune şi rele, zei cosmici, etc. — începe a doua perioadă din experienţa stării *bardo,* numită *Chonid Bardo.* îndată ce va lua conştiinţă de noua stare, sufletul va exclama : «Ce *s-a întimplat ?»* (p. 105). El nu-şi încă seama de caracterul *Karmic al* lumii fantastice în care începe intre. De aceea *lama,* de pe pămînt, aproape de efigia mortului, îi spun

«Vei auzi sunetul natural al Realităţii, răsunînd ca o mie de tr nete pogorite deodată. Acesta e sunetul natural al adevăratului tău flet. Nu te intimida, nu-ţi fie teamă, nu te spăiminta la auzul lui.

Trupul pe care îl ai acum nu e trup propriu-zis, ci se numeşte t pul-conştiinţă al instinctelor şi obiceiurilor tale. Deoarece tu nu ai trup material de carne şi singe, orice s-ar intimpla — sunete, lumini j *raze — ele sunt incapabile să-ţi facă rău : tu nu poţi muri. E dei pentru tine să ştii că aceste apariţii sunt propriile tale forme de* d *dire. Recunoaşte în aceasta, starea* Bardo.

O .' *nobile-născut, dacă tu nu recunoşti propriile tale forme de i dire, oricare ar fi fost meditaţiile sau devoţiunile practicate de tinei pământ luminile te vor intimida, sunetele te vor spăiminta, şi vei fi te ficat de raze. Dacă nu cunoşti această prea însemnată cheie a învatt rilor — nefiind in stare să recunoşti sunetele, luminile şi razele* -j *vei tiebui să rătăceşti din nou în lumea aparenţelor şi durerilor* pom *teşti* (samsara)» (p. 104).

Toate instrucţiunile acestea — comunicate prin voinţa magici duhovnicului *lama* — au de scop să deştepte pe mort la «realitate», I 3a conştiinţa vacuităţii şi relativităţii experienţelor ce-1 aşteaptă *Bardo*

Sufletul începe acum o călătorie printr-o lume fantastică sili are mereu grijă să-i amintească irealitatea acestei lumi. Mortul val tîlni o serie întreagă de zeităţi mîniate, dar ele nu-şi au o existenţa! iologică autonomă ci sunt crescute din înseşi experienţele *(Karraai* restre ale sufletului. El va întîlni un Rai şi un Iad, va fi «prezent! faţa a numeroase şi impresionante zeităţi, va simţi faţă de ele al sau repulsie — dar toate acestea nu *există* acolo, în starea de *Ba* starea de *Bardo* le creează din subconştientul mortului. E un dramă cosmică fantastică, alimentată de tezaurul de spaime, imai şi doruri adunat în subconştient. Sufletul întâlneşte, se teme, se a — de însuşi *eul* multiplicat, personificat, obiectivizat prin forţa *K*

Timp de şapte zile e prezent zeităţilor blînde, şi apoi încă şapte unoaşte pe cele zile ci terifiante. Cînd e prezent unei zeităţi, aceasta încearcă să recunoască în sufletul mortului calităţile sau defectele care îl identifică cu acest grad de divinitate. E o iniţiere *post-mortem,* în sensul că sufletul e recunoscut şi promovat de către zeităţile morţii la un grad de existenţă superior existenţii umane. Fiecare divinitate e o oglindă în care mortul îşi caută asemănarea : ce-a făcut el şi cît a făcut el\în viaţă ca să poată fi identificat cu această sau această divinitate ? \

Zeităţile blînde (tibetan *Z'i-iva)* sunt forme personificate ale celor mai sublime sentimente umane şi purced din experienţele centrului inirnei.

Doctrina centrelor vitale în concepţia orientalilor nu are nimic comun cu fiziologia acestor centre din punct de vedere medical (cf. lucrările mele *Fiziologia mistică în Yoga şi Tantra* şi *Sistemul nervos în medicina hindusă).* Zeităţile mîniate *(T'o-ivo)* sunt personificarea raţionamentului şi izvorăsc din experienţele centrului creierului. în sfîrşit, zeităţile casnice personifică forţele de care e legat omul în existenţa lui terestră. Trebuie să repetăm că toate aceste familii divine nu sunt decit proiectarea în afară, în categorii fantastice (de vis) a experienţelor şi potentelor subconştienţe înregistrate de conştiinţă în timpul funcţionării ei păminteşti. Astfel, un musulman va avea altfel de viziuni post-mortem, iar un ateu materialist va întîlni alt «Rai şi Iad» decît un hindus, un buddhist sau un creştin. Toată drama mistică post-mortem nu e decît o serie de simple apariţii ale gindirii. Dacă decedatul recunoaşte şi înţelege această, el atinge Realitatea şi e mîntuit de *Samsara,* de lumea aparenţelor.

Viziunile blînde îl încîntă, cele mîniate ii înspăimîntă. Sufletul vrea să fugă de ele, dar cum sunt inseparabile de el, oriunde ar fugi îi urmăresc.

De aceea sufletul trăieşte o săptămînă de coşmar şi spaime fantastice, numai din cauza ignoranţei lui. El nu trebuie nici să se înspăimânte, nici să fie atras. Trebuie să-şi păstreze calmul, siguranţa şi voinţa de dezrobire din lumea aparenţelor. Cu mintea în Buddha, el trebuie să treacă prin Rai şi prin Iad mînat de o singură dorinţă : liberarea.

^ MAGIE ŞI METAPSIHICĂ

1. MAGIA ŞI CERCETĂRILE METAPSIHICE *

în ultimele veacuri, cînd raţionalismul a clştigat pe deplin Iu savanţilor, — magia a fost batjocorită fără indurare şi zugrăvită în mai negre culori. Pentru un cercetător din secolul al XVIII-lea sad XlX-lea, magia nu era altceva decît o adunătură de practici absurdei rituri ridicole şi concepţii iraţionale ; iar magicienii — indivizi lipsiţi scrupule, şarlatani isteţi care exploatează credulitatea şi ignoranţa *m* ţumii. Cărţile de ştiinţe, pînă acum cîteva zeci de ani, cînd pomeiţ de cauzele care au contribuit la rătăcirea spiritului omenesc depărta cărările logicei şi ale experienţei, nu uitau niciodată să amintescâl magia, origina tuturor culturilor şi tuturor religiilor. Magia era aa care popularizase ideile absurde asupra omului, soarteij universului creatorului, — tot atîtea piedici în dezvoltarea puţin lesnicioasa ştiinţei.

Părerea aceasta pornită şi superficială asupra magiei, a începuij dispară odată cu cercetările etnografice şi mitografice de la sfîrşitul-: colului trecut. O privire mai atentă a dovedit că magia era mult complexă decît se credea. Departe de a fi însuşirea cîtorva şarlatani baci, magia reprezintă o întreagă fază din evoluţia spiritului omend Cercetările iui Frazer, Lang, Andrew, Durkheim şi alţii au dovedit fiece societate omenească primitivă prezintă la origina ei cor» magice. Primii regi au fost magi ; primele noţiuni de ştiinţă experinî tală au fost căpătate pornind de la practicele magice ; lupta dintre ritul cercetător şi religie, tot din magie îşi trage izvorul. (Vezi ma mentala lucrare a lui Frazer, *Ramura de aur,* ediţie prescurtată in [ducere franceză). Magia reprezintă o mentalitate primitivă, rudiment' — preţioasă pentru cunoaşterea civilizaţiei umane. Nu mai'era ridiff zată, ca pînă atunci, ci explicată prin condiţiunile intelectuale, caret buiau necesar s-o elaboreze. într-un cuvînt, deci, magia ajunse să semne pentru istorici şi etnografi un imens magazin de documJ omeneşti, prin a căror descifrare se luminau multe taine din **treci** umanităţii. Nimeni, însă, nu se gîndea să socotească realizabile exa mentele magice şi cu atît mai puţin aveau încredere în adevărul şa fie ee-1 cuprindeau legile şi preceptele magiei.

"' Reproducem aici doar începutul acestui articol, restul materialului *h* retopit de autor, un an mai tîrziu, în articolul ce -urmează şi care dă titlu» gului capitol.

2. MAGIE ŞI METAPSIHICA

Iată o alăturare fecundă şi sugestivă, care — pentru cercetători îndrăzneţi — ar putea duce la concluzii neaşteptate.

«Comparaţia» a fost folosită de mult în istoria religiilor, şi cu excelente rezultate, dar numai parţial. S-au comparat, anume, legendele, miturile, riturile, — culese din felurite locuri şi timpuri. S-au reconstituit, astfel, *tipiirile* mitice, s-a precizat structura şi evoluţia lor. Istoria religiilor nici nu e posibilă astăzi, decît prin acest instrument al comparaţiei.

Dar nu s-a folosit alăturarea largă, de domenii spirituale, de funcţiuni spirituale. Se împotrivea specializarea ştiinţifică. Sunt rari aceia ce pot adinei şi fecunda mai multe discipline. Grasmann, descoperitor al teoriei dilatării şi autor al *Worterbuch zum Rig-Veda,* Vaoca, sinolog de frunte şi pasionat matematician, Nagy, cercetător al tradiţiei gîndirii elene de-a lungul comentatorilor sirieni şi arabi, Mareellin Berthelot, autor al *Sintezei chimice* şi filolog poliglot, Giovanni Vailati, geometru, istoric şi economist, Franz Brentano, biolog, matematician şi filosof original — nu se întâlnesc la fiecare pas. Teama de diletantism, de entuziasm gratuit, de surzitoare vulgarizări silesc pe specialişti să privească bănuitori încercările de a modifica sau a întregi problematica şi metodele unei ştiinţe cu lumini şi rezultate streine.

Alăturarea istoriei religiilor cu cercetările metapsihice va ajunge, în curînd, indispensabilă. Numai astfel vor putea fi lămurite fenomenele religioase în originea şi dezvoltarea lor. Actualii istorici ai religiilor - -iluştri erudiţi şi temuţi academicieni — păcătuiesc aproape toţi prin *valoarea* ce o acordă studiilor lor^Credincioşii — socotesc religiile naturale şi nerevelate ca pervertiri ale primordialului monoteism edenic, sau ca religii întru totul inferioare, şi preţuiesc munca lor ştiinţifică, numai întrucit dovedesc păcatele acestor credinţe păgîne. Ceilalţi, sceptici, sunt incapabili să aprecieze fenomenul religios ca atare. Ei socotesc religia drept o semnificativă şi crudă manifestare a mentalităţii primiti\?e. ti interesează numai întrucit confirmă legi sociologice (Durkheim), teorii originale (Frazer, Lang, Van Gennep, Pettazzoni etc.) sau pot folosi unei educaţii raţionaliste (Reinah, Lea etc).

Astfel fiind studiat, fenomenul religios scapă de cele mai multe ori înţelegerii. Toţi aceşti cercetători mînuiesc un număr restrins de formule cu ajutorul cărora cataloghează şi «explică» viaţa religioasă. De aceea cărţile lor sunt sterpe,"uscate, reci. Se poate urmări perfect într-insele *evoluţia materială* a religiei, dar nu cea interioară. O pildă poate fi erudita monografie a lui~Pettazzohi asupra *Religiei'lui Zarathustra* — iii care poporul persan se dovedeşte numai producător de rituri, de legende, de sacerdoţi şi de cărţi sfinte. ^

Dar să ne întoarcem la problema noastră. James, e adevărat, a bănu't legăturile între religia naturală şi metapsihicâ, şi a tratat fenomenologia mistic-experimentală dintr-un unghi just. -Noi credem, insă, că alătu rărea trebuie dusă mai departei-Experienţa religioasă nu poate fi privită ca o formă a isteriei, pentru ca~aceasta dovedeşte confuzia *conţinutului* psihic, cu *exteriorizarea* materială. Mediumnitatea şi alte forme metapsihice se recunosc — însă — lesne în experienţele religioase primitive şi istorice^Toate sunt evadări din viaţa sufletească cotidiană, po'tenţarea. anumitor facultăţi psihice, intensificarea lor pînă la transfigurare, crista-

Uzarea sub forme stranii, nebânuite. înţeleasă religia ca o serie de ei vesoenţe sufleteşti şi de momente în care conştiinţa întrece fruntari normalului — psihologia şi me'tapsihica vor fi singurele care vor pu aduce lămuriri, chiar înaintea filologiei şi sociologiei.

Faptul pe care l-am ales pentru cercetare — e prea cunosci *gie,* în înţelesul ştiinţific, nu înseamnă şarlaianiile de bîlci sau prestidf taţiile de salon, nici oculta ştiinţă medievală, atît de strîns înrudită! alchimia. Ci complexul de credinţe, superstiţii, legi pe care ni-1 dezvăl societatea primitivă. *Magia* e concretizarea mentalităţii primitive (v. I iile prea cunoscute ale lui Frazer, Durkheim, Levy-Bruhl, Lang, Schia G'ennep, Pettazzoni : *Dio,* Mo ore etc). Mentalitatea aceasta, însă, ţ transmis şi în religiile orientale cit şi greco-romană — iar descoperi lamelor ei, alcătuieşte deliciile savanţilor contemporani.

în magia primitivă se deosebesc două concepţii, care duc la I serii de rituri : *magia imitativă* şi *magia contagioasă.* Cea dinţii ara temelie premisa că *orice acţiune* atrage după sine o acţiune *asemă, toare.* De pildă, distrugînd efigia unui vrăjmaş, se credea că vrăjmi moare, ca să se mîntuie de gălbeneală, zvîrle boala pe animale galbf etc. Iar magia contagioasă credea că *două lucruri care au fost cindva contact, continuă să se influenţeze reciproc şi după despărţirea .* Exemple din. această categorie sunt nenumărate : arzînd părul sau i ghia unui duşman, duşmanul sade la pat şi moare. în multe ţinut' cordonul ombilical şi placenta sunt privite ca o fiinţă vie, fratele sora copilului, sau ca un obiect material în care rezidă spiritul prot tor al copilului, sau chiar o parte din sufletul său. Fireşte, distruge: acestei rămăşiţe sacre aduce după sine moartea, sau — în cel mai I caz — suferinţa. De asemenea, o legătură simpatică nevăzută exf între *vestmintele* purtate şi cel ce le-a purtat, între *arma* care a răn rănitul, între *urma materială* a' unui individ şi acel individ etc.

Concepţia aceasta stranie a unui fir tainic ce leagă întotdeauna om cîe orice lucru cu care a fost vreodată în legătură, a unei simpa aş spt:ne, astrale între om şi lumea obiectelor externe — a coborît mu zîmbete pe buzele savanţilor europeni. Ea caracteriza minunat consta mitica animistă, fantastică, a primitivului — şi se integra în ceea ce obişnuieşte a se numi «mentalitatea primitivă». Pentru civilizaţi, *"m* nu era dtecî't o absurditate pitorească.

Iată, însă, că de cîţiva ani se îndeplinesc experienţe de *psihomm* sau *criptestezie pragmatică,* ale căror fantastice rezultate tulbură sig ranţa ştiinţifică. *Psihometria* nu e decît cunoaşterea unei persoane 1 activităţii lui prezente, prin intermediul unui obiect care a avut cin] legătură directă cu acea persoană (în afară de Richet, v. Ed. Duchai *Enquete sur Ies cas de psychometrie).* Iată cîteva pilde, la întîmplf

William Denton, profesor englez de geologie, punînd în mina s sale Ana — care era mediu — o bucată de zgură vulcanică de la Poii (fără să-i .spună, însă, ceva despre origina acesteia) — căpătă răspur| în care se zugrăvea întreaga catastrofă. Ana descrise locuinţele, Pompei, frescele murale, detalii ele construcţie, apoi erupţia vulcand coloanele de lavă, de apă fierbinte.

D-rul Osty, directorul «Institutului de studii psihice» din Pa roagă pe o doamnă puţin bolnavă să scrie cîteva rînduri pe o buc;

hîrtie şi apoi prezintă hîrtia aceasta unui mediu, d-na Berly, fără nici o altă lămurire. Mediul zugrăvi foarte exact pe doamna care scrisese, o arătă suferindă, slăbită de febră, de rinichi, de stomac — amănunte pe care nu le cunoştea nimeni. E interesant de ştiut că rândurile fură transcrise dintr-un ziar şi nu indicau nici o slăbiciune, că toţi medicii care examinaseră pe bolnavă o socoteau suferindă de o altă boală decît cea adevărată, aşa că nu se poate invoca motivul că mediul prinsese telepatic părerile d-rului Osty, care împărtăşea şi el ideile celorlalţi medici. Ceva mai mult : nici unul nu bănuise moartea apropiată a doamnei, pe care mediul o prezise şi care se îndeplini în. foarte scurt timp.

De asemenea, d. de Fleuriere, studiat de dr. Osty, a zugrăvit şi a recunoscut pe abatele Vianney, mort între 1853—1863, numai după o fîşie din vestmîntul său. Şi cazuri de acestea sunt nenumărate.

Explicaţia care s-a încercat e identică cu aceea a magiei contagioase : existenţa unui fluid simpatic între om şi obiectele din juru-i. Dar aceasta nu e decît confirmarea ştiinţifică a unei concepţii magice vechi de zeci de mii de ani.

* Concluzia : *Magia contagioasă nu e creaţia unor conştiinţe prelo-gice, ci legiferarea unor observaţii ades repetate, un adevăr obiectiv, ştiinţific.* S-a observat de mult că magia e .premergătoare spiritului ştiinţific, prin conştiinţa *cauzalităţii.* Suntem nevoiţi să mergem şi mai. departe. Poate primitivii posedau într-un număr mai mare calităţile psihometriei. Sau poate le-au observat la magicieni, au simţit dureros. efectele, şi s-au temut de ele.

în orişice caz, nu se mai poate de acum susţine că magia contagioasă e o creaţie întru totul absurdă a unor spirite fantastice.

TURNUL LUI BABEL

Oamenii din toate timpurile şi de peste toate locurile s-au în» care să fie pricina nepotrivirii graiurilor. Şi mai toţi au găsit că ea poate fi decît o pedeapsă dumnezeiască, care a lovit în vechile tirq
strămoşii. i

Explicaţia dată de Biblie e cunoscută tuturor. Autorul afirma *«era în tot pămîntul o limbă şi un glas tuturor. Şi a fost după cel purces ei de la răsărit, au aflat cîmp în pămîntul Senaar şi au descăl acolo. Şi a zis omid către vecinia său : veniţi să facem cărămizi şi le ardem în foc; şi le-a fost cărămida în loc de piatră şi lutul le er' loc de var. Şi au zis : veniţi să ne zidim nouă cetate şi turn, al cărui să fie pînă la cer; şi să ne facem nouă nume mai înainte de ce ne risipi pe faţa a tot pămîntul. Şi s-au pogorît Domnul să vadă cetate turnul, care zideau fiii oamenilor. Şi au zis Domnul: iată un neam ' şi o limbă tuturor; şi acesta au început a face şi acum nu vor în dintr-acele toate cîte se vor apuca a face. Veniţi şi pogorîndu-ne să ar iecăm acolo limba, lor, ca să nu înţeleagă nici unul glasul aproapelui Şi i-au împrăştiat pe ei Domnul de acolo peste faţa a tot pămîntul au încetat a zidi cetatea şi turnul. Pentru aceia s-a chemat numele cului aceluia amestecare, că acolo au amestecat Domnul limbile a pămîntul; şi de acolo i-au risipit pe ei peste fata a tot pămînt (Geneza : XI,* 1—10).

S-a crezut mult timp că acel turn al lui Babei nu e decît un pro al imaginaţiei poporului evreu, fără nici o temelie reală. Descop* arheologice din secolul trecut au dovedit însă tocmai contrariul. . scos la iveală, în apropierea Babilonului, două mari temple ale *4* construcţii gigantice ar fi putut impresiona pe copiii lui Israel, dînd tere legendei lui Babei. Să amintim cîteva date. Evreii s-au desrf de babilonieni pe la anul 2000 în.Ch. ; mulţi orientalist! creştini sj chiar că Amphrael, regele de care pomeneşte Abraam, nu e altul 1 vestitul Hammurabi (2123—2083, după King). Abraam a pornit cu *n* dui iui din cetatea Ur, pentru ca să emigreze în pămîntul Oanaan.] ceea ce e interesant, există în Ur ruinele unui templu măreţ, care a mas fără îndoială multă vreme în amintirea emigranţilor. Templul *i* nu era sfirşit, şi părea mai mult o ruină monstruoasă. Fantezia evij ar fi ajutat ulterior să se găsească o pricină acestei părăsiri a lucrai de construcţie. Templul a rămas neisprăvit pentru că voise să înfrj voinţa Domnului ; prin proporţiile sale se aducea o sfidare Dumneza de aceea el n-a putut fi sfirşit şi constructorii lui au fost pedepsiţi] Dar se mai pot da şi alte explicaţii originei materiale a turn? Iui Babei. Pomeneam mai sus de ™*ln* ^J~,.~ --• pierea Babilonului. Poat

cele două gigantice temple din
e aici se găseşte ipoteza cea mai bună

că Babei e numele ebraic al lui Babilon. Interpretarea acestui cuvînt prin verbul ebraic *halal* (în armeană *halbei)* care înseamnă «a confunda», nu e cea justă. Orientaliştii Schrader, Skinner, Driver, socotesc că *Bab-il* sau *Bab-ilu* — cum se găseşte scris pe inscripţii — înseamnă «Poarta lui Dumnezeu». întreaga lume savantă a dat dreptate acestei interpretări.

Unele din temple se află chiar în ruinele vechiului Babilon ; celălalt peste fluviu, la vreo 13 kilometri, în localitatea Borsippa. (Frazer : *Le folklore dans l'ancien Testament).* Amîndouă sunt tot atît de falnice, aşa încît amîndouă ar fi putut impresiona pe evrei la plecare. Aceştia fuseseră uluiţi de infernalul amestec de porturi, obiceiuri şi graiuri din monstruosul Babilon. Viaţa simplă, rudimentară, naivă a evreilor era cu totul deosebită. Cînd au plecat, îndreptîndu-se către pămîntul făgă-duinţii, imaginea Babilonului a crescut în mintea urmaşilor ajungînd să: simbolizeze cuibul păcatelor şi locul unde Iehova a pedepsit pe cutezătorii zidari, amestecîndu-le limbile.

Tradiţia ebraică, Talmudul şi cronica vestitului rabin medieval Beniamin din Tudela, socotesc drept Turn al lui Babei templul babilo-nilor din Borsippa. Părerea aceasta mai e îndreptăţită şi de inscripţia în cuneiforme descifrată de Oppert în 1857, în care se vorbeşte cum Nabu-chodonosor a reparat vechiul templu din Borsippa. *«Templul celor şapte lumini ale pămîntului şi de care se leagă cele mai străvechi amintiri clin Borsippa fu zidit de un rege din vechime (de la care se numără 42 de vieţi omeneşti) care, însă, nu-l ridică pînă în vîrf. Oamenii l-au părăsit din zilele potopului, în dezordine rostind şi cuvinte»* (V'ig!our>oiux : *La Bihle ei Ies decouvertes modernes).* Inscripţia aceasta e foarte importantă, în ce priveşte propoziţia subliniată de noi, există îndoieli i Oppert a fost acuzat că n-a citit exact. Rowlinson, Fox Tolbot şi Shrader citesc *Yumi ruquti* («din zile depărtate») în loc de *Yum riqui* («din zilele potopului»). E un semn cuneiform — pe care nu-l reproducem aici — şi care poate avea valoarea silabică sau ideografică. Poate însemna multe lucruri ; măsură terestră, viaţă lungă de om, o măsură pentru timp, lungime, etc.

în tot cazul, inscripţia lui Nabuchodonosor ne dovedeşte că templul din Borsippa are o extraordinară vechime şi că ruinele lui au putut influenţa legenda ebraică a turnului lui Babei. în acelaşi timp, se insinuează că şi babilonienii cunoşteau versiunea turnului, în urma căruia s-au despărţit limbile oamenilor. Mai mult încă : există inscripţii foarte vechi care mărturisesc pentru realitatea acestor legende la babilonieni.

încheind scurtele note asupra turnului lui Babei, amintesc cititorilor că se mai găsesc şi în alte părţi legende de acest fel. Multe triburi sălbatice le-au inventat ca să-şi poată lămuri deosebirile ce se află între graiurile omeneşti. Ceea ce dovedeşte că şi turnul lui Babei este o legendă ce aparţine folclorului întregii umanităţi.

CÎNTAREA CÎNTĂRILOR

1. POEMUL LUI SOLOMON

Rabbi Akiba, izbutind să introducă (90 d.Ch.) poemul lui Solo: în canonul Ketubim-uiui, — a cîştigat mai mult decît o victorie a in pretării alegorice : a împiedicat pierderea celor mai frumoase pagini ,rice din literatura ebraică. Iar ca să îndeplinească minunea aceasta sâ poată alătura chemările pătimaşe ale Sulamitei străvechiului Pe teuch şi severelor Cărţi de Legi, — Rabbi Akiba a. trebuit să văde- nu numai erudiţia şi înţelepciunea învăţatului priceput în simbod şi tainele Sfintelor Scripturi, ci şi mult, arzător, entuziasm mistic. [cartea Esterei, psalmul 45 *(Eructatio cor meura verbum bonum)* şij pasagii din Ketubim pomeneau sau slăveau patima dragostei omen —■ nici unul dintre acestea nu atinseseră încă sinceritatea, prospeţi bogăţia imaginilor, frenezia cu care Sulamita mărturisea jarul ini sale şi chema mîngîierile bărbatului iubit. E cu adevărat ciudată | zenţa «Cîntării Cîntărilor a lui Solomon Cîntare» în acelaş Canon în viziunile apocaliptice şi blestemele inspirate ale profeţilor — înded ale asceticului Isaiia — se întind pe atîtea pagini. Cu toate acestea, tul se lămureşte lesne dacă se ţine seama de resortul lăuntric al nj cismului, îndeosebi al misticismului iudaic. O asemenea lămurire} încerca şi noi mai jos.

Dar, mai înainte de orice comentar sau cercetare critică, pod biblic cheamă o cunoaştere directă, imediată. Poezia *Cîntării* e ii toare. în ciuda tuturor împărţirilor în pragrafe şi versete, — ea sa deşte alcătuită din simple efuziuni lirice, clin mici poeme pastorale,] tinguiri arzătoare ce amintesc plînsul morţii lui Adonis; toate atf legătura organică între ele.

«Subiectul» e obscur. Mai bine zis, legătura ce se face între dl oiţele cîntări, topirea lor într-una singură, •—- e obscură. Pentru f cercetate aparte — micile poeme se dovedesc a fi frînturi lirice, alj vers nu e îngrădit de nici o regulă «poetică»-.

Multe veacuri *Cîntarea Cîntărilor* au fost singurele pagini de zie orientală pe care le-au cunoscut şi le-au iubit europenii. Ier eil iubit atît de mult, încît nu s-au sfiit a le numi cele mai desăvirşii cîte s-au scris pînă atunci. Poemul lui Solomon a fost îndeobşte j — fireşte, în înţelesul său mistic — superior Psalmilor lui David noaşterea poeziei orientale a redus întrucîtva mărimile, — fără a păgubi, însă, entuziasmul pe care-1 deşteaptă în orice suflet lectura mulul biblic. S-a făcut însă o dreaptă şi necesară clasificare. *Cî Ciniarilor* şi-a găsit multe asemănări cu poezia liricilor persani, c numărate părţi clin folclorul asiatic şi — mai ales — cu poemul i

Gita-Govinda. E vrednic de reţinut că *Gita-Govinda* — care cîntâ dragostea arzătoare dintre. Radha şi Krishna — se bucură, chiar în concepţia autorului, de o interpretare mistică apropiată de cea a *Cîntării,* De pe urma acestor alăturări cu lirica «profană»-, — tradiţionaliştii s-au arătat nemulţumiţi. Cu atit mai mult cu cît istoricii, filologii şi criticii au interpretat în chipuri stranii sau batjocoritoare — după cum se va arăta, în treacăt, mai jos — proaspăta poezie a *Cîntării.* Printre aceşti tradiţionalişti, zeloşi să păstreze numai înţelesul alegoric, ilustrat de atîţia interpreţi celebri evrei şi creştini, — trebuie să menţionăm pe eruditul cercetător al *Kabalei iudaice* (1923), Paul Vulliaud. Savantul acesta într-o carte recentă — *Le Cantique des Cantiques d'ăpres la tra-dition juive* (Paris, 1925) — ia apărarea interpretărilor tradiţionale, alegorice, cabalistice. Deşi nu admitem decît în parte teza lui Vulliaud, trebuie să mărturisim că ea e din belşug documentată şi că poate sugera multe aprecieri juste. Şi e, în acelaşi timp, o reacţiune binevenită împotriva criticei raţionaliste, ale cărei excese sunt tot atît de păgubitoare adevărului ca şi excesele şcoalei sacre.

2. INTERPRETĂRILE ALEGORICE

Printre cei dintâi comentatori evrei care au descifrat simboiismui *Cîntării Cîntărilor* se numără (după Graetz) patriarhul Gămăliei, Rabbi loşua, R. Papioş şi R. Akiba. Toţi aceştia socoteau poemul drept icoana întregei istorii a poporului evreu, Solomon reprezentând pe Iahwe, Sula-mita Israelul, iar Legea fiind simbolizată prin vin. Concepţiile acestea au fost dezvoltate de cabaliştii şi misticii evrei, care au găsit alegorii sau profeţii mascate pînă şi în cele mai neînsemnate amănunte. Iată câteva pilde de asemenea interpretări, după Vulliaud (pag. 53 şi urm.). Rabbi lohanan comentează cuvintele : *«Sunt un zid»* (VIII, 10), spunînd că vorbeşte legea. *«Şi sinii mei sunt turnuri»,* desemnează pe discipolii înţelepţilor... Versul : «*Iubitul meu s-a coborît în grădină, spre năstrăpile cu flori aromatice, ca să-şi pască turma sa în grădini»* (VI, 2) se dezleagă astfel (Berakhoth, II, 8) : *«Iubitul meu»,* e cel Etern ; *«s-a coborît în grădină»,* înseamnă universul ; *«năstrăpile cu flori aromatice»,* e Israelul ; *«ca să-şi pască turma sa în grădini»,* surit neamurile pământului ; şi *«ca să culeagă trandafiri»,* sunt cei Drepţi, pe care îi ridică dintre feluritele neamuri. După tratatul Abodah zarah *«delicioasă e aroma mirosurilor tale»* (I, 3) simbolizează savantul ; căci el, asemenea unui flacon cu aromate cînd e deschis, răspândeşte mirosul în depărtare...

Pilde de asemenea interpretări sunt fără număr. într-o carte întreagă, *Targumul* (Parafraza ehaldaieă), se analizează vers cu vers întreg poemul Lectura acestui tratat e foarte instructivă pentru cei ce vor să cunoască o parte din conţinutul Kabalei. Iar «spiritele fine ale Iudaismului» — Saadhia, Rasch, Glen Ezra — s-au înţeles asupra acestor interpretări. Singur Maimonide — şi după el Iosef ibn Kaspi — influenţat de filozofia arabă, a modificat înţelesul alegoric socotind *Cîntarea Cîntărilor* drept relaţiile strânse dintre intelectul activ (Solomon) şi intelectul pasiv (Sulamita). Dar Maimonide nu îndepărta celelalte multe interpretări mistice. De altfel, după concepţia cabalistică, fiecare verset din poemul lui Solomon se bucură de şaptezeci de înţelesuri deosebite.

împrumutînd de la evrei metoda alegorică, creştinii au văzut j *Cîntarea Cintărilor* unirea mistică între Crist şi Biserică. Cel dinţii ca a statornicit concepţia aceasta a fost Origene (sec. III), care mai adăf poemului şi un al doilea înţeles : dragostea sufletului către logodnic' său ceresc ; Crist St. Atanase (sec. III) socotea *Cîntarea Cîntărilor* dra[J] unirea lui Crist cu carnea omenească. Ceilalţi interpreţi — Grigore d, Nisa, Hicronim, Teodoret, Ciril Alexandrinul — se apropiau mai nr sau mai puţin de concepţia origeniană. «O *singură eroică excepţie* scrie Luzzi (La *Bibbia,* voi. VIII, p. 10) — *merită să fie amintită : ace* a *ilustrului şef al şcolii din Antiohia, Teodor din Mopsuestia (mort 428). Operele sale sunt pierdute : dar din citaţiile unor scrieri ale | asupra* Cîntării *se ştie că dădea acesteia interpretarea literală, şi ni mai mult*». Cu toate aceste Teodor fu repede uitat şi se ajuin.se în sec. la afirmaţiile fantastice ale lui Ciril din Alexandria care vedea în left lui Solomon (III, 7) crucea, iar în coroana nupţială (III, 11) coroana spini a Mântuitorului...

Nu putem schiţa în paginile acestea nici cel mai superficial ist al interpretărilor *Cîntării Cîntărilor.* De altfel, acesta a fost făcut deşi mediocru — de Cunitz (1857) iar introducerea abatelui Grandv-la traducerea lui Le Hir, precum şi introducerea lui Reus, pot fi con^ tate cu folos. între secolele IX—XVI, Salfeld a numărat 134 de lucj rabinice, iar din sec. XVI pînă în 1830 Rosenmuller a notat 116. Njr rul contribuţiilor aduse de comentatorii creştini, e de asemenea covî tor. Avînd predecesor pe abatele Cottin (1662), Iacobi, în 1771 schiţej ipoteza dramatică. Fireşte că toate construcţiile alegorice erau acum depărtate. De altfel, Iacobi nu fu cel dintîi care să părăsească interprj rea simbolică ; mai înainte, Castaliori (sec. XVI), Grotius, Jean Lee! (sec. XVII) şi începătorii şcoalei filologice germane din sec. XVIII, afa laici tatea *Cîntării Cîntărilor.* Ei dovediră că subiectul e «victoria iua lor credincioşi», că poemul e perfect moral. în urmă, întreaga şc<j filologică ajunse la concluzia că poemul «e o carte profană, dar i| carte frivolă». (Renan, *Le Cantique des Cantiques,* Introduction).

3. IPOTEZELE DRAMEI. — ISIS-SULAMITA ?

încercarea lui Renan de a reconstitui drama lui Solomon şi a 1 mitei, — n-a izbutit. Dacă actul I era bogat în evenimente şi ţineai cordată atenţia cititorului, — celelalte patru acte şi un epilog s-au; vedit monotone, pline de repetiţii. Unele dintre actele lui Renan] cuprindeau decît cincisprezece versuri (act. II se întinde de la cap. I] la c. III, 5). Şi cu toate acestea, trăsăturile dramei evreieşti pe care! schiţat autorul *Vieţii lui Isus* sunt foarte juste şi se potrivesc întoo ah or jocuri dramatice orientale. Lipsa decorurilor, prezenţa actoriloj «scenă» chiar cînd ar trebui să lipsească, abundenţa cîntecelor coralq se întilnesc în piesele persane şi în jocurile ocazionale din întreg emul (quissa, Khotba, la arabi). Dar, dramă propriu-zisă, nici chial restricţiile notate de Renan, — nu este *Cîntarea Cîntărilor.*

De altfel, deşi a fost primită la început ou entuziasm, ipoteza matică nu mai întîlneşte astăzi decît prea puţini admiratori. înşişi *i* nătorii ipotezei nu s-au putut înţelege asupra subiectului, asupra mărului personajelor, actelor, scenelor. Delitzsch admite două persod

Ewalcl trei, Bruston patru, Renan o duzină, în afară de nenumăratele ^coruri». Subiectul, apoi, era altul la fiecare dintre aceştia. *«Unii socotesc drama ca reprezentată la sărbătorile populare, alţii o fac să se reprezinte la curte, iar alţii spun că n-a fost scrisă pentru reprezentare. Pentru unii drama e lipsită de acţiune ; pentru alţii e toată numai acţi-u ne ; pentru unii fu compusă cu prilejid unei sărbători nupţiale; alţii nici nu pomenesc de nuntă»* (Luzzi, pag.' 13).

Lăsînd la o parte explicaţiile aduse de şcoala raţionalistă preocupată de a descoperi aluziile erotice, cuvintele cu dublu înţeles, pe care autorul le înţelegea — ajungem la o carte ciudată. Deşi facem o nedreptate comentarului *Le Cantique des Cantiques* (Paris, 1919) a lui Dussaud, plin de observaţii juste şi care aduce o nouă încercare de reconstituire a poemului, — şi nedreptăţim de asemenea interpretarea lui Paul Haupt, ilustră prin erotismul ei, — ne oprim totuşi la cartea fantastică a lui Oswald Neuschotz, intitulată Le *Cantique des Cantiques et le Mythe d'Osiris-Hetep* (Paris, 1914).

După Neuschotz *Cîntarea Cîntărilor* e o traducere făcută de un scrib evreu din Alexandria după mai multe izvoare din literatura religioasă egipteană : Sat-per-emhru (aşa-numita *Carte a morţilor),* texte gravate pe zidurile templelor şi tînguirile zeiţei Isis, din care ne-au rămas cîteva fragmente. Identitatea dintre poemul biblic şi cele cîteva manifestări ale mitului osirian e dovedită de autor prin apropieri de nume, de fapte, de idei, de pasagii. Ne e peste putinţă să rezumăm aici cartea lui Neuschotz. Ne mulţumim să înşiruim identităţile ; Isis se tîn-guieşte, Sulamita de asemenea ; Isis îşi caută iubitul, fratele şi soţul (pe Osiris), aceiaşi lucru face şi Sulamita ; numele lui Osiris-cel-tînăr e, Ju-em-hetep, adică «cel care vine aducînd pacea», — numele Salom înseamnă «cel care este pacea» ; Isis e numită Hetepith, «cea care aduce pacea», iar Sulamith înseamnă «cea care este pacea». Ieru-salim înseamnă «oraşul păcii», adică al morţii.

în el domneşte Solomon, adică Osiris, zeul morţii. El imploră sărutul mîntuitor al zeiţei Isis, care îi va aduce viaţa. 'Nenumărate texte şi picturi egiptene ne arată mumia lui Osiris plînsă şi sărutată de sora şi soţia sa, Isis. Primul vers din *Cîntare — «sărută-mă cu sărutarea gureî* tale» — e spus de Solomon, adică Osiris care aşteaptă sărutul sacerdotal ce îi va înapoia «sufletul, viaţa, vigoarea fizică şi morală». Versul acesta e «chemarea mumiei implorînd sărutul învietor al preotului regal Kher-heb, care reprezintă pe rege».

Osiris, ca mumie, e uns cu arome ; Solomon, de asemenea. Osiris strigă : *«Să mă sărute* I» ceea ce strigă şi Solomon ; *«Neagră sunt»* spune Sulamita, ceea ce nu are înţeles la o evreică. Dar Isis e zugrăvită în culoarea neagră. Sulamit spune : «*Sunt crinul din vale»,* iar Isis : *"Sunt crimd care înfloreşte în cîmpie»;* Solomon e comparat cu o ga-zeiă ; Hor (fiul lui Osiris, identificat cu el) e figurat sub forma unei gazele...

Şi asemănările sunt încă nenumărate. Multe părţi obscure din *Cîntarea Cîntărilor* se lămuresc la lumina mitului egiptean. «Sora cea mică» a Suiamitei e zeiţa Neftis, care însoţeşte pe Isis în tînguirile trupului osirian. După cum mărturiseşte şi Loisy, cartea aceasta cuprinde «multe apropieri foarte curioase». Şi, cu toate acestea, teza, aşa cum o prezintă Neuschotz, nu o putem accepta. El afirmă origina literară, scrisă, cultă a poemului biblic, şi aceasta se arată a fi, după cum vom vedea, o eo-

lecţie de cîntece populare. Neuschotz aşează «traducerea» aceasta în mele secole înainte de creştinism, —■ şi *Cintarea Cîntărilor* dovedeşte origină mult mai veche, deşi versiunea pe care o avem poate fi nu. din sec. III în Ch. în sfîrşit, poemul biblic are ■— după cum am văzul multe corespondenţe în literaturile populare orientale ; el era foarte pîndit în norod. Cum s-ar putea explica aceasta, admiţînd «traducef scribului alexandrin ?

Problema rămîne deschisă. Dacă teza lui Neuschotz nu poaa admisă, multe din aprecierile dovedite de el trebuiesc luate în sea Sunt aprecieri ce nu se pot explica printr-o simplă coincidenţă, nici legile psihologiei mitului, care admit corespondenţe între versiuni j nici o legătură reală, directă între ele.

4. ÎNCHEIERE

Alta este, însă, explicaţia *Cîntării Cîntărilor,* mai simplă şi di dită de fapte. Ea a fost sugerată de orientalistul german Wetzstein, j rată de Budde şi însuşită în ultimii ani de nenumăraţi exegeţi, prr care numărăm pe Lucien Gauthier (în *Introduction dans l'Ancien T\ ment)* şi Luzzi *(La Biblia,* voi. VIII, Introduzione). Wetzstein a stil obiceiurile nunţii în Siria, — şi a găsit multe apropieri cu poemul blic. Cercetările lui au fost întărite mai tîrziu şi de alte materialul cioristice culese în cuprinsul asiatic.

La orientalii mediteranieni, sărbătorile nunţii ţin şapte ziij ^sunt alcătuite din dansuri, jocuri, cîntece. Mireasa dansează în pj seară mirelui. Urmează apoi laudele reciproce ale frumuseţii mirilorj numitul *wasf,* — laude identice cu cele din *Cîntarea Cîntărilor. U* timpul acestor şapte zile mirele şi mireasa sunt numiţi rege *(melii* regină *(melika),* ceea ce explică epitetele corespunzătoare din poemuj blic. în ceea ce priveşte pe Solomon, el apare aici ca un personaj kj dar, — iar Sulamita nu e un nume propriu, ci o laudă, o poreclă ra; nită de la generaţiile contemporane frumoasei Abisag Sunamita Sunam), despre care ne vorbeşte *Cartea Regilor.*

După cum se vede, poemul biblic nu este decît o colecţie dej menea cîntece populare, colecţie făcută de vreun îndrăgostit de frti Misticismul ebraic, folosind alegoria, a introdus aceste cîntece în *Ci* Şi cu toate 'acestea, explicaţiile mistice, alegorice, sunt tot atît de ca şi cele istorice. Pentru un mistic, unirea cu divinitatea nu po;" exprimată decît prin cuvinte arzătoare, privind dragostea trupească vintele acelea revarsă însă, în sufletul misticului emoţii alese, nee mabile, necunoscute minţilor logice. Faptul că s-au dat interpretai gorice, cabalistice, unor cîntece populare fără conţinut religios, şi ct mai puţin ocult, — nu trebuie să ne mire. Misticismul este un n< deosebit fel de a privi lumea şi orice lucru privit mistic îşi schimbi loarea «reală», căpătînd alte valori sau apropiindu-se de simbol. Qj mai mult poemul acesta care cîntă, şi atît de măiestru, dragostea. C cu o atitudine mistică, cuvintele *Cîntării* îşi schimbă conţinutul. 0 realitate supersensibilă, se vădeşte deasupra realităţii imediate.

Din nenumăratele lucrări scrise de misticii şi teosofii contemr asupra poemului, n-am putut cunoaşte în întregime decît broşui Sedir : *Essai sur le C. des Cantiques* (1920) — care întăreşte sp

noastre. Analizînd procesul sufletesc, se înţelege că misticismul îmbogăţeşte textul poemului aşa după cum îl îndeamnă sufletul. Astfel că interpretările pe care le găseşte el, nu sunt absurde şi cu atît mai puţin străine textului.

Interpretările cabalistice nu sunt decît o pildă din corespondenţele ce se pot găsi între feluritele manifestări ale spiritului omenesc. Ele întăresc cele scrise mai sus : putinţa, adică, de a privi şi judeca un lucru în deosebite chipuri, fără a ieşi din datele existenţiale şi a aluneca în fantezie. Dar, asupra acestor interpretări cabalistice, nu ne putem opri aici. Ar fi nevoie de prea multe şi lungi lămuriri, neîngăduite notelor de faţă. Vom reveni, însă, in altă parte, cu tot materialul de fapte şi toate argumentele necesare.



MISTERELE ŞI INIŢIEREA ORIENTALĂ

1. TAINA

Pe coastele Mediteranei, —■ în Egipt, Fenicia şi Siria, în interiorul Asiei Mici, în arhipelagul egiptean, în Grecia — se săvîrşeau acum mai multe mii de ani o serie de rituri cu totul deosebite de riturile religioase oficiale, şi pe care scriitorii antici le numeau *mistere. Mistere,* — pentru că cuprindeau ceremonii *esoterice,* îndeplinite în taină, într-un cerc re-strîns de iniţiaţi ; pentru că nu puteau fi cunoscute decât prin înfăptuirea unor operaţiuni ferite cu luare-aminte de privirile mulţimii.

Şi e de mirare grija cu care a fost respectată taina. Dintre atîţia scriitori antici, — de la Herodot şi pînă la cei din urmă neoplatonici — nici unul nu şi-a îngăduit o revelaţie completă. Se mulţumesc, în cel mai bun caz, să indice pe ici pe colo anume trăsături caracteristice ceremoniilor secrete şi să sugereze comparaţii cu religia greacă. Numai scriitori creştini, în lupta dusă împotriva păgînisrnului şi a ereziilor, dez-văluiesc aspecte din misterele orientale sau elenice, pentru a le vădi părţile nevoiaşe, ridicole, indecente, — şi a le spulbera. Bar aceşti scriitori creştini, n-au putut cunoaşte adevărata esenţă a religiilor mis-terice.

în primele veacuri după Christ, ele îşi pierduseră puritatea lor originară ; primiseră influenţe străine, degeneraseră în rituri de o obscenitate conştientă şi voită ; se pregăteau să-şi piardă specificul în imensa maree a sincretismului religios contemporan, din care avea să se ridice — original şi organizat —■ Creştinismul. Din această pricină, revelaţiile apoiogiştilor creştini — deşi preţioase — nu pot lămuri în totul misterele, înţelegem misterele esoterice, riturile ce trebuiau fi săvîrşite *individual* de neofit pentru a putea căpăta completa iniţiere. Pentru că, aceleaşi mistere cuprindeau sărbători publice, chiar oficiale — cum era la Eleusis — sărbători la care lua parte o mulţime imensă şi care se îndeplineau anual, de-a lungul unei serii lungi de zile.

Valul pe oare antichitatea îl întinsese deasupra religiilor sale cele mai intime, a fost cu pricepere ridicat de erudiţii cercetători contemporani ai istoriei religiilor. Sau, cel puţin, aceşti cercetători pretind a fi lămurit ascunzişurile tuturor religiilor misterice, cu ajutorul unei binecuvântate metode de investigaţie : cea a *comparaţiei.* Cînd istoria religiilor s-a constituit ca o ştiinţă de sine stătătoare, cînd faptele adunate ajunseră destul de numeroase pentru a se impune o clasificare şi o ex-plicaţie corectă, — s-a observat că misterele antice nu numai că se aseamănă între ele, dar pot fi alăturate şi cu o sumă de ceremonii săvîrşite în zilele noastre de către felurite triburi şi noroade primitive. Comparaţia între riturile antice şi cele moderne a fost fecundă în rezultate.

S-au aprins cele dintîi lumini în haosul de obiceiuri, tradiţii, rituri şi legende rămase de pe urma mentalităţii primitive. S-au găsit cauzele multor concepţii religioase şi s-au explicat multe contradicţii.

întemeiaţi pe cîteva din concluziile ştiinţei moderne vom încerca o lămurire a misterelor şi vom urmări o parte din evoluţia lor spirituală, de la origini şi pînă în zorii creştinismului. încercarea aceasta, fără îndoială, departe de a fi completă, -— nu va cuprinde decît trăsăturile cele mai de seamă. Explicaţiile nu se vor bucura întotdeauna de precizia cu care ne-au obişnuit celelalte ştiinţe. Multe din ele sunt încă nesigure, insuficient documentate, provizorii. Dacă putem afirma că cunoaştem origina misterelor şi dezvoltarea lor simetrică, — avem noţiuni necomplete în ceea ce priveşte răsfrîngerea lor asupra sufletului iniţiaţilor, şi nu ştim nimic clin dogmele lor ascunse.

2. RITUL MAGIC ŞI MITUL

Cunoaşterea mitologiei orientale, mai mult ca a oricărei alte mitologii, — nu e lesnicioasă. înţelegem cunoaştere ştiinţifică, cauzală, explicativă, — iar nu frunzărirea legendelor povestite literar şi simplificat în manualele didactice. Ca să explicăm miturile, .trebuie să cunoaştem riturile ce se săvîrşeau în legătură cu ele. Cei vechi, afirmau că acestea din urmă au fost produse de feluritele mituri şi legende ; că un rit se săvârşea în amintirea unui mit, că îi era deci posterior. De fapt, însă, lucrurile s-au petrecut tocmai dimpotrivă. în zorii civilizaţiei, oamenii s-au văzut înconjuraţi de o sumedenie de ceremonii şi operaţii magice, de rituri ciudate, a căror raţiune nu o mai pricepeau. Erau rămăşiţele mentalităţii primitive, — absurde şi contradictorii ; erau însă atît de indisolubil legate de viaţa tribului sau a naţiunii, încît nu puteau fi părăsite. Şi atunci s-au căutat cauze care să nu contrazică rezultatele obţinute de evoluţia spirituală. S-au creat miturile.

O pildă, aleasă la întîmplare, va ajuta priceperea acestui act. în faza animistă, — cînd se socoteau, adică, toate lucrurile însufleţite şi stă-pînite de un duh — se adorau, printre altele multe, izvoarele, pădurile si locurile înalte. Mentalitatea omenească evoluînd, s-au părăsit pe nesimţite aceste concepţii ; s-au uitat. Noile generaţii adorau izvoarele şi locurile înalte pentru că aşa apucaseră de la părinţi. Nevoia, tot mai tulburătoare, de cauzalitate, i-a silit atunci să inventeze. Şi astfel s-au creat legende care povesteau cum şi-a găsit moartea un anumit erou, străbun al tribului, Ungă un izvor, — sau cum zeul a poruncit preoţilor ca sacrificiile să se săvîrşească numai pe înălţimi, iar templele să nu se ridice decît în vecinătatea arborilor. Riturile îndeplinite în jurul izvoarelor, arborilor, locurilor înalte, — îşi aveau acum explicaţia.

Miturile acestea, care luau naştere din rituri, erau apoi modificate de alte generaţii, adaptate progresului intelectual, complicate, asimilate cu alte mituri de origină mai recentă. Astfel, în timpurile istorice, era peste putinţă să se descopere vechea lor origină, mai ales că însăşi riturile începeau a fi transformate pentru a corespunde noilor forme luate de mituri...

întrerupem aici consideraţiile generale, ca să povestim legendele celor trei zei orientali în jurul cărora s-au alcătuit cele mai vechi mistere.

3. TAMMUZ-OSIRIS-ATTYS

Trei zei tineri din trei ţări orientale. Tammuz de origină babiloniană (numele babilonian : «DumuzN) era adorat in Siria şi Femeia. Co-râbierii fenicieni l-au dus apoi în Cipru iar grecii l-au numit Adonis şi l-au asimilat unui zeu de al lor, indigen, cu care avea trăsături comune.

Osiris, al cărui nume e cunoscut tuturor, avu cei mai mulţi şi mai iiotărîţi credincioşi dintre toţi zeii de pe valea Nilului. în ceea ce priveşte cultul lui Attys, el se săvîrşeşte în părţile Anatoliei şi Frigiei, pe lingă Pontul Euxin. Frigienii, de neam tracic, năvălind pe la 100 în. Ch. în Asia Mică, găsiră aici cultul lui Attys, pe care şi-1 asimilară, datorită asemănărilor cu zeul naţional, Dionysos.

Miturile create în jurul acestor trei zei au multe trăsături comune, — după cuon au şi cu mitul zeului tracic Dionysos-Zagreus, asupra căruia ne vom opri în articolul viitor. Toţi trei sunt tineri, frumoşi, binefăcători ai omenirii şi-şi petrec viaţa in tovărăşia unei zeiţe ce simbolizează fecunditatea.» Tammuz-Adonis e iubitul zeiţei Istara sau Astarteea, numele babilonian şi fenician al Afroditei./Osiris e fratele şi soţul zeiţei Isis, — iar/Attys, iubitul Kybelei, care. citeodată, e privită drept mamă.

Şi toţi sunt răpuşi de o moarte cruntă, sunt plînşi de zeiţe, — şi apoi înviază. Legendele morţii au prea multe variante ca să le putem povesti în întregime. Xe vom mulţumi să le rezumăm numai, oprindu-ne mai mult asupra lui Osiris, care avea un mit mai bine fixat.

Tammuz, după legenda babiloniană, era amantul zeiţei Istara, zeiţa fecundităţii. Plictisită de dragostea frumosului adolescent, Istara îl preface într-un mistreţ, şi sub această formă, Tammuz îşi găseşte moartea. Legenda feniciană şi cea greacă povesteau, dimpotrivă, că Tammuz-Adonis fusese ucis de un mistreţ, pe cînd se afla la vînătoare. Toate versiunile afirmă, însă, că numaidecît după moartea zeului, dragostea încetă de a se mai săvîrşi printre oameni şi animale, iar vegetaţia pieri cu totul. Istara se coborî atunci în Aralu, infernul babilonian, şi — cu intervenţia marilor zei — răpi lui Ereşkigal, Stăpâna Tartarului, pe frumosul adolescent. Odată cu revenirea lui Tammuz la lumina zilei, reapăru şi vegetaţia, iar animalele şi oamenii cunoscură din nou rodnicia. Versiunea babiloniană suferă de numeroase lacune, însă compararea ei cu cea feniciană şi greacă ne îndreptăţeşte să credem că sfatul zeilor sfîrşi prin a hotărî ca Tammuz să rămînă o parte din an pe pămînt cu Istara, iar cealaltă parte în Tartar, lîngă Ereşkigal. Iar atunci cînd Tammuz părăseşte lumina, vegetaţia' dispare împreună cu el.

După o legendă raportată de geograful grec Pausanias, Attys fu ucis de asemenea de un mistreţ. Legenda aceasta.îl leagă de cea a iu; Adonis-Tammuz. Lucian şi Arnobius povestesc, însă, că Attys imuri sub un pin pentru că, cuprins de exaltarea religioasă, se emasculase. Mitul corespunde unui sîngeros rit asupra căruia vom reveni mai jos.

Legenda cea mai unitară, am mai spus-o, e cea a lui 'Osiris şi ă soţiei sale Isis. Osiris — fiul cerului, Nuit, şi al Pămîntului, Gabu, — a fost acela care a civilizat Egiptul învâţind pe oameni să semene şi să strîngă recolta, să cultive viţa de vie şi să facă berea. După ce se întoarse dintr-o lungă călătorie de civilizare în jurul pămîntului, fu atras in cursă de fratele său, vicleanul Set-Typhon şi închis într-o ladă. Isis aflînd că lada cu trupul soţului pluteşte pe Nil, îşi tăie o şuviţă din par, în semn de doliu şi porni s-o caute. O găsi tocmai în oraşul fenician By-

blos şi o aduse, de-a lungul ţărmului, în Egipt. Set-Typhon, vînînd într-o noapte cu lună, descoperi lada şi, după ce tăie trupul fratelui său în patrusprezece bucăţi, le zvîrli în Nil. Nefericita Isis se urcă într-o luntre de papirus şi izbuti să adune treisprezece din divinele bucăţi, pe care 3e îngropa în treisprezece locuri, ridicînd totuşi patrusprezece sanctuarii în cinstea lui Osiris.

Set-Typhon îşi găsi pedeapsa, fiind, ucis de Horus, copilul, născut de Isis după ce a zburat sub forma unui vultur deasupra trupului neînsufleţit al lui Osiris. După o altă legendă, Isis adună bucăţile soţului şi cu ajutorul surorei Nephtys şi al fratelui său Anubis, zeul cu chip de şacal, izbuti prin practici magice să învie pe Osiris, care rămase de atunci zeul Infernului.

4. CARACTERUL AGRARIAN AL DIVINITĂŢILOR MISTERICE

Legendele acestea sunt recente. După cum am scris şi mai sus, ele nu sunt decît explicaţia tardivă şi mult evoluată a unor străvechi rituri. Iar riturile pe care încearcă a le explica miturile celor trei zei, sunt rituri magice pentru reîntoarcerea vegetaţiei. Tammuz, Osiris, Adonis, Attys au fost la origină zei ai vegetaţiei. Numai aşa se explică moartea, îngroparea şi învierea lor anuală. E vegetaţia care moare şi înviază. Aşa se explică de ce atunci cînd Tammuz se coboară în Infern, vegetaţia dispare. Tammuz nu a fost altceva decît grîul ascuns în pămînt o parte din an şi care răsare în primăvară.

Riturile ce au creat legendele acestor zei erau produse ale concepţiilor primitive. Primitivii nu erau siguri dacă primăvara va urma iernei, dacă sămânţa va da neapărat recolta, şi cătau să ajute venirea primă-verei, a vegetaţiei, prin ceremonii magice. Sărbătorile lui Tammuz, Osiris, Adonis, Attys trădează caracterul lor agrarian. Ele se petreceau odată pe an, între două anotimpuri. Erau întovărăşite de plînsete, chinuri, văr-sări de sînge şi chiar sacrificii omeneşti. în Femeia, femeile zvîrleau statuete de ale zeului în mare, împreună cu vase în care grîul, încolţit în pripă, se ofilise. Mormîntul imaginar al lui Tammuz era alcătuit numai din flori şi fructe. După un anume număr de zile petrecute în plîns, zeul învia, pricinuind o nemărginită bucurie ce se manifesta prin cîntece şi orgii.

Asemenea sărbători ale morţii şi învierii zeului, atrăgeau paroxismul în Frigia. Cultul cel mai frenetic din întreaga antichitate, acolo se petrecea, în jurul Kibelei şi a lui Attys. Furia orgiastică trecea peste orice limită. Foarte mulţi tineri cădeau pradă unei exaltări fără margini, se emasculau şi porneau în goană prin oraş, zvîrlind sîngeratele rămăşiţe ele zidurile caselor. Proprietarii acestora erau cu adevărat fericiţi de :instea făcută şi procurau celui cuprins de nebunia sfîntă, haina de preot al Kibelei. Cînd trecea entuziasmul, nefericitul căpăta conştiinţă de sine şi petrecea apoi zile întregi căinîndu-se.

Frigienii erau bucuroşi de toate sacrificiile singeroase pe care le pricinuia furia Kibelei. Ei credeau că jertfa virilităţii dă'puteri noi zeului, dă puteri primăverii, promovează vegetaţia. Aici stă taina tuturor sacrificiilor singeroase ce se întîlnesc în atîtea culturi agrariene şi miste-rice : concepţia că sacrificiile făcute deşteaptă din amorţirea iernii zeul vegetaţiei, îl sileşte să activeze roadă cîmpului.

Se găsesc multe asemenea culturi pe faţa pămîntului. Ele n-au ajuns însă decît în faza *magică,* şi numai unele în faza *mitică.* Au, cu alte cuvinte, r turi de dezvoltare a vegetaţiei — cum au astăzi foarte multe popoare sălbatice şi civilizate — şi mituri care personifică alegoric moartea şi învierea vegetaţiei. La această a doua fază s-au oprit şi misterele semite, ale lui Tammuz. E ştiut ,astăzi că semiţii n-au avut mistere prapriu-zise. N-au evoluat, adică, in a treia fază, faza de iniţiere, de contopire eu zeul, de mîntuire personală, — cum s-a petrecut în Egipt, în Frigia şi în Grecia.

5. CE ERAU MISTERELE ?

Ceremoniile pentru dezvoltarea vegetaţiei se săvârşeau în folosul colectivităţii. Toate aceste rituri magice din care au derivat misterele, nu urmăreau decît interesul general, al tribului sau al clanului. Cînd s-a ajuns însă, de la clan la statul naţional şi, mai tîrziu, la statul universal, — interesul colectivităţii nu mai interesa în acelaşi grad pe credincioşi. Se deşteaptă şi se desăvîrşeşte interesul individual, întemeiat pe conştiinţa personalităţii.

E foarte interesant de a urmări evoluţia religioasă de-a lungul acestor cîteva trepte. Zeii vegetaţiei, care mor şi inviază, sunt priviţi cu mai multă atenţie. în sufletul credinciosului se încheagă o concepţie de o copleşitoare însemnătate pentru evoluţia religioasă, pentru că dintr-însa va germina creştinismul : concepţia mîntuirii personale prin zeu. Dacă zeul moare şi înviază, şi omul va putea să învie, odată cu zeul, după moarte. Pentru aceasta, însă, e nevoie de o ceremonie mal intimă decît cea a religiei oficiale, a marilor zei. O ceremonie care să unească pe credincios cu zeul, să-1 contopească, să-1 identifice cu el. Şi atunci s-a ajuns —■ pe nesimţite şi în decursul multor veacuri — la mistere, la iniţierea în mistere, iniţiere ce nu cuprindea altceva decît riturile prin care omul putea deveni zeul vegetaţiei. Iar aceste rituri nu sunt greu de ghicit : ele cuprindeau însăşi viaţa, moartea cruntă si învierea zeului. Neofitul trece prin aceleaşi faze prin care trecuse şi zeul, suferă — alegoric — aceeaşi moarte, şi apoi renaşte împreună cu el. Dar îşi pierdea personalitatea. Era un Osiris, un Attys, un Dionysos...

în ceea ce priveşte misterele lui Tammuz. ele nu şi-au însuşit forme de iniţiere personală, esoterică. Au rămas la aceeaşi formă magică pentru promovarea vegetaţiei — prin sărbători publice — şi la miturile elaborate de ea

6. CONCLUZII

Acesta e tîlcul pe care ştiinţa modernă îl dă misterelor. (Pentru bibliografie, se va vedea articolul următor, asupra lui Dionysos-Zagreus). El ne lămureşte — mai mult sau mai puţin precis — schema lor evolutivă.

Spectacolul vegetaţiei care dispare şi reapare anual a condus mai întîi la rituri magice care să o asigure şi să o dezvolte, —■ iar mai tîrziu la legendele unor zei tineri care mor şi învie. în timpuri mai recente s-a căutat în aceste rituri un interes personal, de mîntuire pentru contopirea cu zeul, şi s-au modificat, sistematizat, purificat aceste rituri, ca

să corespundă noii concepţii. S-a desăvîrşit doctrina esoterică şi s-a de-săvîrşit, in aceiaşi timp, experienţa religioasă suferită de iniţiat.

în ceea ce priveşte această experienţă, ştiinţa nu ne poate da lămuriri precise. Nu se ştie cum se îndeplinea contopirea cu zeul : prin halucinaţie, prin experienţă subiectivă sau prin anumite practici oculte. Unul dintre cei mai iluştri cercetători ai misterelor, profesorul italian Macchioro ,crede a fi găsit cheia iniţierii orfice, care nu putea fi prea deosebită de celelalte iniţieri. Dar asupra acestor cercetări, cum vom vedea în articolele viitoare, savanţii nu sunt încă de acord.

Ceea ce nu trebuie să uităm e, însă, faptul că iniţierile acestea, departe de a fi numai o serie de rituri obscene ■— cum tind a le socoti unii erudiţi —■ posedau doctrine secrete şi căutau a dezvolta în sufletul iniţiatului extazul, pentru a se ridica în lumile de dincolo de simţuri. Drept mărturie stă întreaga literatură antică greco-orientală, pînă la creştinism.

i i £ 1



MISTERELE ORFICE

1. DIONYSOS-ZAGREUS

§1. Veacurile VII şi VI înainte de Christ, — în care toate civilizaţiile îndurară reforme şi reînnoiri religioase — cristalizară în Grecia cel mai pur, mai sublimat şi mai desăvîrşit misticism din cîte a avut antichitatea : orfismul. Experienţa interioară şi doctrinele orfice nu le vom cerceta în aceste note. Vom reţine, însă, faptul că zeul orficilor, în jurul căruia s-au organizat dogmele şi prin care se îndeplinea mântuirea iniţiaţilor, era Dionysos-Zagreus. Acelaşi Dionysos din riturile căruia au iz-vorît şi s-au dezvoltat tragedia şi comedia greacă ; acelaşi care, împreună cu Demeter, întemeie misterele de la Eleusis şi care era slăvit la Delphi...

Se pare că Dionysos a fecundat, original şi trainic, întreaga civilizaţie elenă. S-a furişat în toate ungherele vieţii sufleteşti, a imprimat peste tot un dinamism creator, a lărgit orizonturile, a răscolit adîncurile sufletului colectiv şi a dat la iveală forme şi energii necunoscute. Cultul lui era alcătuit din rituri care entuziasmau pînă la furie orgiastică sau exaltau pînă la extaz. Taina izbînzii lui Dionysos trebuie căutată în puterea pe care o avea de a răscoli instinctele, vraja cu care aţîţă frenezia, răspîndind neastâmpărul şi tulburînd calmul conştiinţei de toate zilele. Cei care săvîrşeau misterele dionisiace treceau prin stări sufleteşti atît de neaşteptate, atît de noi pentru mintea ce începea a îndrăgi logica şi moderaţia, — încît nu le mai puteau părăsi. La răstimpuri, simţeau poruncitor nevoia de a se lăsa tîrîţi de furia orgiastică, de crunta beţie mistică, trudindu-se să atingă sublimul extaz în care îşi pierdeau personalitatea şi se desfătau — fericiţi şi inconştienţi — în fiinţa luij Dionysos.

Fără îndoială că nu toţi părtaşii la orgiile sfinte îndurau aceleaşi emoţii, treceau prin aceleaşi stări sufleteşti. Unii erau stăpîniţi de cea] mai sălbatică bestialitate, manifestată sîngeros şi sadic, —. în timp ce j alţii se purificau în orgii, cum se purifică astăzi rarii credincioşi în catedrale. Grecia era alcătuită din ţinuturi mult deosebite unul de altul, şi locuitorii fiecăruia din ele îndurau într-un fel deosebit experienţa dionisiacă. Peste tot, însă, Dionysos a fost izvorul de vitalitate şi virilitate, sămînţa preţioasă care a rodit cu belşug în sufletele credincioşilor, forţa ce s-a manifestat creator în domenii, în ţări şi în veacuri deosebite.

§2. Grecii mărturiseau că Dionysos — cu numele de zeu oficial,] Bacchos — venise din ţinuturile stîncoase şi bătute de vînt de la Nordj din Tracia. Caracterul sălbatic al riturilor sale şi existenţa unui zeu ase-j mănător, Sabazios, la traci, -— ne îndreptăţeşte să socotim exactă părerea] aceasta. Putem afirma, fără teama unui neadevăr, că Dionysos a fostj

adus din Tracia. Dar iarăşi, el nu s-ar fi bucurat de atîta izbîndă dacă nu întîlnea în ţările elene zei locali cu care să aibă multe şi esenţiale asemănări. De existenţa acestor zei străvechi, cu caracter dionisiac, nu ne putem îndoi. Dionysos poseda trăsături care alcătuiau conturul multor zei din felurite şi depărtate ţinuturi : trasaturile de zeu al vegetaţiei. Ca şi Osiris, Attys, Tammuz, Adonis, — ca şi atîţia .alţi zei ai triburilor primitive din zilele noastre —■ Dionysos era un zeu al verdeţei, cultul lui era agrarian, iar riturile ţinteau să promoveze primăvara.

Ca să trezească pe zeu — personificarea vegetaţiei ■— din amorţeala în care îl lăsase iarna, tracii îi sacrificau ţapi. Sîngele jertfelor, stropind ţarinile şi crîngurile, dădea puteri noi, răscolea viaţa în vinele zeului. De aci legătura între ţapi şi ceremoniile dionisiace, care au dus la origina tragediei. Concepţia despre sacrificiu se modifică, însă, şi tracii începură a crede că ţapul nu mai e o victimă jertfită zeului, ■— ci însuşi zeul. Sacrificiul fu explicat atunci printr-un mit, care povestea moartea prin sfîşiere a lui Dionysos-Zagreus. înjunghierea ţapului se interpreta astfel prin amintirea, prin comemorarea morţii crunte a zeului. Şi nu numai că se răspîndea sîngele şi carnea ţapului prin ţarini, pentru o bună recoltă, — dar se înfruptau şi oamenii dintr-însul, fiind convinşi că se împărtăşeau cu trupul zeului şi îşi asimilează puterile lui.

Cele scrise mai sus sunt o reconstituire schematică -— şi deci ideală — a începuturilor orgiilor dionisiace. Ceea ce nu trebuie să uităm, însă, din această reconstituire e concepţia asimilării puterilor divine prin înghiţirea cărnii ţapului ce personifica zeul. Pentru că, de la sacrificiul colectiv al unui ţap enorm — sacrificiu ce avea în vedere interesul hoardei, nu cel individual — se ajunse la sacrificii personale de iezi, săvîr-şite în taină, într-un mediu mai prielnic exaltărilor religioase.

Sub forma hibridă de sacrificiu colectiv şi individual, prin care se împăca interesul general cu cel personal, — cultul lui Dionysos pătrunse în Grecia, şi se contopi cu alte culturi locale. Odată cu această coborîre înspre Sud., riturile orgiastice -—- săvîrşite, în Tracia ca şi în Grecia, mai cu deosebire de femei •— se potoliră, se umanizară. în munţii Tra-ciei, la căderea nopţii, — hoarde de femei porneau spre înălţimi, cu cîte un ied în braţe. Dionysos fiind zeul naturei, — al codrilor înzăpeziţi, al prăpăstiiior ameţitoare, al izvoarelor ce se reped năpraznice printre stînci — femeile trace socoteau că îi vor fi pe plac săvîrşind rituri tot atît de crunte şi tot atît de sălbatice. De aceea, începeau goana înfricoșată către culmi, cu iedul cald la sîn, în răcnete şi chiote prelungi, în jocuri de facle, despletindu-se, rupîndu-şi vestmintele, zgîriindu-se, cău-tînd' durerea trupească şi bucurîndu-se la ţâşnirea fierbinte a sângelui.

încetul cu încetul alergarea aceasta de fantasme începea a-şi arăta efectul. Femeile erau cuprinse de furie orgiastică, exaltarea simţurilor pricinuia halucinaţii, îşi pierdeau cunoştinţa, şi atunci — convinse că strîng în braţe însuşi trupul lui Dionysos, cel îmbucătăţit odinioară de Titani — sfîşiau iedul de viu şi rupeau cu dinţii dintr-însul.

Acesta era extazul femeilor trace, aceasta era contopirea lor cu zeul. prin care îşi asimilau cît mai multe din însuşirile lui.

§3. Statornicit în Grecia, cultul lui Dionysos nu şi-a păstrat decît puţin timp sălbăticia Nordului. Legendele din acele timpuri, ne-au rămas, însă, destule : Miniadele şi Pretidele, care sunt prefăcute în bacante

de Dionysos, pentru că n-au voit să ia parte la misterele sale ; Penteu şi Orfeu, ucişi de bacante, etc.

în Grecia, orgia dionisiacă, părăsindu-şi caracterul bestial (cum era în Tracia) şi sexul (Frigia) — ajunge a deslănţui în credincioşi numai entuziasmul, inspiraţia sfîntă. Prin rit se urmăreşte aceeaş unire cu zeul — temelia tuturor religiilor mi'sterice şi a misticei creştine ■—■ dar nu unirea grosolană, prin carne, ci cea sublimată, prin duh. Se fac primii paşi de organizare a acestor experienţe religioase — de o însemnătate pe caren oi, modernii, nu o putem pricepe în totalitatea sa — şi se netezeşte calea reformei din veaculVII, a orfismului. Dacă nu s-a ajuns mai de timpuriu Ia această purificare a cultului orgiastic, pricina trebuie căutată, poate, în sărbătorile viţei de vie pe care şi le asimilase, din vechi timpuri, Dionysos.

După multe tradiţii greceşti, Baechos —■ adică Dionysos — venise din India şi învăţase pe oameni să cultive viţa de vie. Ipoteza originei indiene a viţei pare a fi temeinică, mai ou seamă că brahmanii se folosesc de foarte multă vreme de o licoare fermentată, soma, — personificată într-un zeu mult asemănător lui Dionysos.

îmbinarea sacrificiului iedului sau ţapului, eu sărbătorirea vinului, — a îmbogăţit în nuanţe orgia şi i-a oferit posibilităţi creatoare în sufletele credincioşilor. Vinul a contribuit, lingă entuziasmul sacrificiului, la închegarea optimismului grec, la agilitatea cerebrală, încrederea, forţa şi originalitatea dată oricărei preocupări. Cele două caractere esenţiale — de origină agricolă şi viticolă — din personalitatea zeului, au rodit începuturile adevăratei civilizaţii greceşti, şi deci europene.

însă prezenţa vinului a făcut imposibilă purificarea prin ascetism, înfrînarea poftelor trupeşti, puterea de concentrare interioară şi zbuciumul dureros ai moralităţii. Toate aceste însuşiri — pe care dinamisul dionisiac nu le putea dezvolta — vor fi adunate, concentrate şi sublimate în orfism.

2. MISTERELE ORFICE

Zagreus' şi păcatul originar. Ca şi Osiris, Adonis-Tammuz, Attys, — Dionysos muri de moarte cruntă. Muri sfîşiat de viu şi înghiţit de[1] Titani.

Dionysos era fiul Proserpinei şi al lui Zeus, şi căpătase în dar de la părintele său, stăpînirea lumii. Titanii pizmuiau însă puterea copilului zeesc şi îndemnaţi de Hera, soţia legitimă a lui Zeus, hotărîră să-1 ucidă. Legenda povesteşte că vrăjmaşii s-au apropiat de Dionysos şi i-au eîş-tigat încrederea cu ajutorul unor jucării, printre care şi o oglindă. Amănuntul acesta nu e lipsit de însemnătate, pentru că toate aceste «jucării» erau folosite — ştim de la Clement Alexandrinul — în riturile de iniţiere orficiă. Explicaţia e uşor de aflat. 'Neofitul trebuind să sufere în întregime patimile Iui Dionysos, era nevoit — după cum am mai scris — să moară, alegoric, în aceleaşi împrejurări ca şi zeul.

înţelegînd că litanii vor să-1 piardă, Dionysos fuge şi încearcă să scape transformîndu-se pe rînd, în felurite animale. Sub forma unui taur este prins, însă, de titani, sfîşiat şi înghiţit. Numai inima zeului scapă

şi găsind-o Minerva, o duce la Zeus. După ce o înghite, Zeus are legături cu zeiţa Semene şi Dionysos renaşte dintr-însa. In acelaşi timp Zeus se gândeşte l'a răzbunare şi urmărind pe titani, îi trăsneşte unul cîte unul, prefăeîndu-i în pulbere.

Mitul acesta stă la temelia teologiei orfice. El explică în acelaşi timp fiinţa dublă a omului, enigma vieţilor succesive şi necesitatea iniţierii în mistere. Pentru că orfioii socoteau pe titani strămoşii omenirii. Din cenuşa trupurilor trăsnite de Zeus s-au născut cei dinţii oameni oare păstrau în fiinţa lor două elemente potrivnice : unul titanic, bestial, obscur, purtând vina cea mare a uciderii lui Dionysos, vină ispăşită prin nesfârşite întrupări : celălalt dionisiac, divin, luminos, transmis prin trupul lui Zagreus înghiţit de strămoşi. Nici un om nu se putea libera de această dublă obârşie. Toţi trebuiau să vieţuiască şi să sufere pe pămînt, ispăşind păcatul titanilor. Sinuciderea nu era de nici un folos, pentru că sufletul se întrupa iarăşi într-un nou trup, continuînd nesfîrşita serie a încarnărilor. Există numai o singură cale de mântuire : iniţierea în mistere. Devenind iniţiat, omul cunoaşte origina vieţii pământeşti şi misterul lui Zagreus. Dar cunoaşte cu totul altfel decât cum se cunosc asemenea lucruri în zilele noastre sau chiar cum puteau fi ele cunoscute de cei neiniţiaţi. Nu era o cunoaştere raţională, întemeiată pe vederea unor realităţi obiective, — ci o experienţă subiectivă, un extaz, o desfăşurare de scene fără substrat real, dar de o nemăsurată valoare sufletească. Ceea *ce* află neofitul era destul de preţios ca să-l ţină legat întreaga viaţă de nv sterul în care fusese iniţiat. Vom vedea că concepţia subiectivă a misterelor, statornicită de profesorul italian Vittorio Maochioro, pe oare, modificată pe alocuri de interpretări personale, o dezvoltăm în aceste articole — deşi neadmisă ancă de mulţi savanţi, e singura care ne poate lămuri, în tot complexul lor, misterele.

Gloria şi decadenţa orjismului. Orfismul, ca religie dogmatică, s-a alcătuit în secolele VII—VI, ân Attica. De aici s-a răspândit ân toate cetăţile greceşti şi a Înflorit in Grecia Mare, paralel cu secta pitagoricienilor, cu care avea de altfel multe asemănări ân ceea ce priveşte organizaţia. După cum se ştie, însă, orfismul a fost la origină numai un curent abătut din bogata revărsare a religiei dionisiace. Caracterele sale de. bază aparţin mentalităţii primitive, sunt produse spirituale ale triburilor pre-helenice, cu mult Înaintea lui Homer.

In notiţele de faţă suntem nevoiţi să trecem peste multe lămuriri de mare însemnătate, care ar aduce lumini şi orientare nouă în problemele religioase. Altminteri, am fi nimicit cu totul unitatea acestor pagini şi am fi introdus o erudiţie neîngăduită revistei în oare se tipăresc. Nu putem, din această pricină, stărui îndeajuns asupra raportului dintre religia oficială greacă şi orfism. Şi acest raport e de mare însemnătate, pentru că ne lămureşte atît cauzele pentru care orfismul a'decăzut prin războaiele cu perşii, cît şi ruina imperiului roman prin răspîndirea creştinismului şi a mithriacismuiui. Raportul acesta era, în puţine cuvinte, acela dintre o religie statală, care privea interesul colectiv şi una personală, preocupată de mîntuirea individuală. Pe de o •parte Cetatea, deci naţiunea, cu un zeu-de oare se lega o "tradiţie comună şi care era adorat de toţi cetăţenii, — iar pe de alta Lumea întreagă, un zeu universal,

„„„■.«{[.AI B^uarjadxa Burfdap ŢEUI 'rpurpE IEUI 'esuţrar IEUI o-Jţm Bţsuoo BJBouadns Bajarjiui rp jndrqaur uiaţnd s^f 'r;Br;rur ap unpj mop rqasoap uia:)nd O.IEO uud 'aţuruuoux ur aman- petunii SBUIBJ OE-BU : spaid opiu ~ru uirţs nu ?.jar;pui paţsaoe ejdnsy •BjBopjadns ajap^pui o-jiupjd Bjasnoaai ajreo pao 'prjjo ur,p awEd o no petunii Eaoajpd as *vqsaov* pmonp 'sapijuraupgŢ •aperaos aj-un^BiŞai Bjaseiţn — 'arBUO'PîEjr pp:}daouoo apţqoaA 'aţurpaaa' aprqaaA BjasrsBjiEj: 'eiaţ.e:ujeuos.iad ejasnpjapd psr ad"EOjdB 'ajapţiup uud 'pjqe *BQ* 'BţBAiad ps eorpqnd BJEIA urp rsBJţaa nBpejţ, 'aujBO nBaurur n^ 'i:}sa:p[jns irjisjjABsap pnţoqi no eţ.eupqo'UT 'BoriaosE BJBIA O neaonp prţBpjpup ga psnîo} ujŢţs[1] 'Eînasouno aupq eaad aţsa au nu ppjBţ/ruraxroo rniurs ur e4eţA

•rnpnţajojd Bjado jErqo ţdajp nBaaaaţ ajeo îs 'ujajuj ur najjo ?np eojŢjoqoa 'apţ-p?. eipud 'ea:i<saAod as ajBO ur aiuaod ap ajaSaT-no o 'arxfopaţ o> rs neaAy ■atrniuoa OJOBS appdso rs *ip* arEnpiAppup anjar^rur ţjie nEauprdapur as ajBO ur aorr/psEq — eoijaţ. -srui arârpj EIJE ajBorsp.ro eo- — nEpasood rraijuo -auniSaj o-jţurp piper:) -rai iţoi urp Bţţnieope eja earj.ro BajBţiunraoQ *'voifuo vaţzntuniaoj*

•BeţBO ţrţBSajd B-p ps 'BSiBoiSiraa Bjjuauadxa BAţronarar p,Bdpoţi'UE e-i ajeo 'ursipur^saja ap ţBidcxrdB apţspui ţua-ma pnanâups ţsoj e [nuisţjjo poj iş -paaS rjosopip Biueas ap peur pa urp BAipro prjnpjur B [nuispjjo 'BiBpeipe BPRIB UIOA urna ednQ •jojnpni EauiţjBdB îs 'euniuoo> 'aoa.r E,ja .' arpsrui pnuppuoo un poru EOAE nu 'aaBjsn.ES Baţind i-nu epeporjo BpgrpayŢ -tusri.ro ap EJE/B ur ea.rpnpuîiu EAap -unppe rsejt? nearnd nu raru 'pnsrra pa 'pţipţurpu PQ •ppjfţpiprţ'uei pe rsare ruaujBo îs pjosoprr PJinur ap apEţdaooB psoj ns aorjjo ajppi •ţBziifiqns ne-s rs rBorjifduiE nB-s apraSoQ *"pnd®oui* B[BO ţBjooisuB. reur 'opaiosa reur ţruaAap *y* -Bţuanfjui B rs rpurdsBj as B ap 'sţpAzap as E ap ŢEiraour B nu Esur 'gjqurn ur urnoaaBo *ţej%m* B fnuusijaoi 'nsjad no afaţBaqzEJ *ui(j*

•■•a[ESjaAi,un rpSrpa EnopururB 'ursrur,? -sajo rs ursp'BrjtqîTur ur iţEiţrur rpţ nsja — 'UIJJ ej ap 'e<rjrrj urp 'BpEfj urp ruEuoiâar. JB'Q 'iisjad BO (a;unao IBUI ŢS aoraroqzşj *xvm* 'ţdajp a) asEoaaur -nu urţnd p;ur ţfnur apjB,oq ap asurAur 'EjruBaS B[ap ausuroj aopiungSar Ejn^Ej-E £od as nu pru nsaoajS ap/jB'Uuy '?îuW-'î isoj OB uâjad rs 'uBfd rjţurp po ad Bţepur ţnoajţ E [Ejauag fnsajarai •EfBuosjad Eigrpj 'fniursrj: -*JO* ţB^rn nB rpajg 'Brnsuţuad BDSBadoJîoo BS nBţuruauiE rrsaad pur^

■••BţEaatr'B ap *ţţis* ŢSOJ.TJ JE-U mpiq -BŢS Baunrpu EOEp 'EjEsaoou BfBipos 'BaunizaoJ — E;IUBJS BJ ap arrunrifer ur uijnd pa — Eţsrxa EOEp 'iţrurdEis E^uBjnSrs no ţsocr *iţ xe.* rpBqjBg

•JO'îISJJAOO ţunijur nB BaisaoB jBp .' UEUIOJJ *inuadwj* ţisnqgjd (E-s — *'W1S* 9P îJeSaf orurru na nEja IBIU nu OJEO 'pqa 'rrrspBp -qţrui 'rpBisi) aţEraaua aîaaaţsrur ur ŢţE.Tjiur iţjB'jrjopo B nes 'B^ES aorprj ES nBzaţno nu ajso 'jonunsaaa Eupijd urp reurnu nu 'E[Bppur BJBJ •^rsnqBjd E-S pnijaduzj — 'UEiraAng—*ţninisis* prjdaouoo [noof ur ţEjuinuţ E apEuos *-jiad* rr-ipiţuitU' Biîdaouoo pup 'UEUIOJ rnfnrjaduir B^EIA ur aurpE sunjţsd B puro JBI 'luairBţpu iuBirorâa[aainud 'rândns ajţuud ţndaaur B[^rpurdsEj' B-S — ErBSjaArun Brg'rpj — rnuisrurţseao •rurEJîs; aarapd îs p\Eps aaiur-id şţrpurdsEJ ©ja 'Borjaţsrur arSrpj E,[E ajBouo BO '[nuKruo EoaoiB OQ

■iţBpo pBppoB îs Epun rijoţmoof ajţurp asBojSipj afunţESaj-pap Eadna ajBO' naz un .' apunuo ap 'auprsrjo rnţurur eaţnd as *daeo uud*

Ol

După ce mureau, orficii erau arşi şi îngropaţi într-un loc anumit, iar lingă ei se aşezau foiţe de aur cu sfaturi pentru călătoria ce trebuia îndeplinită, prin câmpiile Perseforei. Se pomeneşte în aceste foiţe de două cărări pe care le va intimi duhul. El va trebui să apuce pe cea din dreapta, care îl va duce spre lacul Memoriei. Iar cînd păzitorii 11 vor opri, el trebuie să spună : *«Sunt fiul Pămîntului* (Gea) *şi al Cerului* (Ur'amos) *înstelat. Sunt deci şi eu de neam ceresc, şi voi trebuie să ştiţi aceasta ! Dar setea mă chinuie şi sfîrşitul mi-e aproape. Daţi-mi repede să beau din apa rece care curge în lacul Memoriei».* (Lammiheta de la Petelia).

în orfism, eseatologia — adică tot ceea ce privea lumea subpământeană, lumea celor morţi — avea mare însemnătate. De altfel, o parte din iniţiere consta tocmai în cunoaşterea acestei lumi. Neofitul cădea într-o stare de extaz în care îndeplinea — ca altădată Orfeu — călătoria în Infern. Călătoria aceasta fantastică îi lămurea, poate, eîteva din tainele trecutului şi viitorului fiinţei sale.

Mult întuneric apasă încă asupra misterelor orfice şi multe explicaţii sunt încă numai nişte ipoteze. Dar caracterul acesta escatologic este pe deplin dovedit, şi de el trebuie să ţinem seama.

Profesorul Macchioro şi Vila Item. Cu toate că vom reveni asupra esenţei misterului orfic în articolul viitor, unde vom arăta şi legăturile cu secta indiană «the ghost-dance», — nu putem încheia notiţele acestea fără a pomeni şi «Vila misterelor» din Pompei, basilica orfică descoperită în 1907, şi asupra căreia profesorul Macchioro a publicat în 1920 o carte celebră : *Zagreus, Studio sull'orfismo* (Bari). Profesorul Macchioro este unul dintre cei mai erudiţi istorici ai orifismului şi se distinge printr-o personală interpretare pe care a dat-o misterelor. Cartea pomenită a făcut zgomot atît în mediile savante cît şi în elita intelectuală de pretutindeni. Din nefericire la noi *Zagreus* a trecut — ca atîtea alte cărţi — cu totul neobservată.

■ Vila Item din Pompei s-a dovedit a fi o basilica orfică, în care se desăvîrşeau tainic ceremoniile comunităţii locale. Ceea ce ne interesează mai mult, sunt o serie de picturi zugrăvite de-a lungul celor patru pereţi ai unei mari săli, picturi ce reprezintă riturile unei iniţieri orfice. Nu putem analiza aici scenă cu scenă picturile şi nici nu putem reproduce admirabila exegeză a profesorului "Macchioro. Ceea ce trebuie să reţinem, însă, e faptul că iniţierea orfică era o experienţă personală subiectivă, prin care neofitul se contopea cu Dionysos şi renăştea odată cu el. Iniţierea era un rit săvîrşit de însuşi neofitul şi îl făcea să treacă prin puternice stări sufleteşti care îi răpeau personalitatea. Adevăratul iniţiat nu mai purta un nume şi nu se mai bucura de o conştiinţă personală ; era un Dionysos, era Bacchos...

Aceasta e temelia pe care îşi clădeşte Macchioro noua interpretare dată misterelor. Se ştia pînă acum că misterul contopeşte pe credincios cu zeul şi că această contopire are de scop să treacă iniţiatului forţele divine. Se credea, însă, că iniţiatul asista la o reprezentare scenică, sim-bolizînd mitul zeului, că asista ca spectator. Deosebirea este enormă. Pe de o parte spectacol obiectiv, exterior, real, pe de alta experienţă subiectivă, interioară, ce conduce la extaz.

In articolul viitor, unde vom 'încerca şi o concluzie generală asupra orfismufui, — vom aduce cîteva probe pentru experienţe subiective în mistere.

3. ORFEU ŞI INIŢIEREA ORFICA

Misterele nu erau reprezentaţii scenografice. Să fixăm, pentru orientare cele cîteva puncte statornicite pînă acum în ceea ce priveşte esenţa orfismului.

1) ca orişice mister, orfismul urmărea mîntuirea iniţiatului prin contopirea, prin identificarea ou zeul ;

2) această contopire se săvîrşea printr-un rit ce simboliza moartea şi învierea lui Dionysos ;

3) ritul, departe de a fi o reprezentare scenică, la care neofitul să asiste ca spectator, — era săvîrşit chiar asupra acestuia ;

4) rezultatul era dezvoltarea unor stări sufleteşti care influenţau atît de puternic asupra iniţiatului, încît acesta rămânea toată viaţa legat de secta respectivă.

Cîteva lămuriri.

Asupra celor două dintâi puncte, nu se pot face obiecţii. Se ridică, însă, îndoieli în ceea ce priveşte caracterul subiectiv al misterului orfic şi deci, al celui de la Eleusis. Majoritatea savanţilor au acceptat ipoteza că misterele antice, ca şi misterele creştine medievale, erau alcătuite dintr-o dramă sacră cu caracter scenografic, în care se reprezenta viaţa şi moartea zeului. Aduceau întru susţinerea acestei ipoteze cîteva texte antice care, însă, cercetate fără părtinire, s-au dovedit lipsite de înţelesul pe care li—1 dădeau aceşti savanţi (în frunte ou Lobeck : vezi Mac-chioro : *L'essenza del mistero* în volumul *Orjismo e Paolinismo).* Fou-cart, eruditul istoric al misterelor de la Eleusis, s-a trudit a dovedi că în sanctuar se reprezenta, cu mijloace tehnice neobişnuite, drama lui De-meter, Dionysos şi Persephona, — neluînd, însă, în iseamă că numeroasele colonade 'împiedicau orişice desfăşurare scenică. Şi apoi, dacă la Eleusis s-ar fi putut reprezenta drama sacră prin mijloace tehnice de care pomeneşte Foucart, — cum se putea îndeplini aceasta în celelalte sanctuaruri mai sărace, în toate celelalte sanctuaruri din lumea veche, multe adăpostite într-o peşteră ?

Părerea noastră este că reprezentaţii dramatice se puteau săvîrşi atît la Eleusis cît şi în alte sanctuaruri mai de seamă, dar nu credem că prin aceste reprezentaţii se îndeplinesc iniţierile. Reprezentaţiile aveau mai degrabă un caracter esoteric şi se săvîrşeau pentru cei neiniţiaţi.

Mărturiile iniţiaţilor. Dar un alt argument se împotriveşte mai cu putere concepţiei obiective a misterelor. Atîţia scriitori antici care au fost iniţiaţi vorbesc cu mult respect şi multă teamă de mistere. Printre ei se aflau filosofi, oameni de stat, literaţi iluştri. Cum putem oare admite că toţi aceştia au rămas atît de profund impresionaţi numai asistînd la desfăşurarea scenică a unui mit pe care, de altfel, îl cunoşteau şi mai înainte ? Şi dacă la Eleusis această desfăşurare ar fi fost — lucru de altfel imposibil ■—■ grandioasă şi ar fi putut impresiona sufletele neofiţilor, cum s-ar explica succesul celorlalte sanctuaruri, sărace şi umile ?

S-a făcut pînă acum o mare greşală cînd s-a încercat să se explice misterele : nu s-a ţinut seama de atîţia iniţiaţi, de-a lungul atîtor

veacuri, care au rămas pînă la moarte devotaţi sectei. Fără îndoială că altceva, mai deosebit de religia oficială şi de spectacolele teatrale, aflau neofiţii în mistere. Experienţa îndurată de ei în iniţiere era de o esenţă mult deosebită de celelalte experienţe zilnice sufleteşti. Extazul care îi cuprindea —• prin posturi, dansuri, cîntece şi, fără îndoială, alte practici oculte despre care nu ştim nimic — făcea să le răsară în suflet simţăminte noi şi, -poate, noi stări de cunoştinţă, noi simţuri, de care ne vorbesc ocultiştii contemporani.

Cele scrise mai sus sunt sprijinite de fapte. în adevăr, Macchioro a dovedit ştiinţificeste — atît în. *Zagreus* cît şi în *Orfismo e Paolinismo* — că neofitul suferea el însuşi patimile şi învierea lui Dionysos, şi, că era adus prin aceasta într-o stare hipnotică asemenea extazului. Acestea sunt faptele. Şi fapte sunt, de asemenea, mărturiile celor iniţiaţi, atîtea personalităţi care vorbesc cu admiraţie de mistere. Legătura pe care o facem noi e, deci, pe deplin justificată, Noi afirmăm că experienţa suferită dezvolta în sufletele iniţiaţilor posibilităţi de cunoaştere nemaiîn-tîlnite pînă atunci. Ştim că neofiţii trebuiau să treacă printr-o perioadă de pregătire ; viaţă ascetică, rugăciuni, cunoaşterea dogmelor, etc. Cu siguranţă că în acest interval ei încercau şi alte practici oculte, care să le pregătească revelaţiile iniţierii. In orişice caz trebuie să admitem că ceremonia iniţierii aducea ceva nou şi preţios pentru neofit. Aducea o stare sufletească mistică, prin care neofitul se simţea înălţat, sublimat. Nevoia de a explica mărturiile excelente ale atîtor scriitori antici, ne sileşte să acceptăm această ipoteză.

<*The Ghost-Dance Religion*». Esenţa orfismului, ca şi a tuturor misterelor, de altfel, ■— era deci extazul. Prin extaz se dezvoltau —■ în cei mai desăvârşiţi — posibilităţi noi de cunoaştere ; prin extaz sufletul părăsea (după credinţa lor) trupul şi colinda prin Infern, convorbind ou morţii. Faptul este mărturisit şi de scriitorii vechi, dar este mai cu seamă dovedit prin comparaţia cu o religie a indienilor americani moderni cu aşa numita «*the ghost-dance*».

Alăturarea dintre cele două religii — atît de deosebite ca aspect şi totuşi identice în origină — a făcut-o profesorul Macchioro în noua ediţie grandioasă, a lui *Zagreus*. Cum această ediţie nu a început încă a se tipări, profesorul italian a avut deosebita bunăvoinţă de a ne trimite manuscrisul capitolului respectiv (cap. I, partea III) pentru a-1 folosi în articolul de faţă.

Religia «*ghost-dance*» a luat fiinţă pe Ia sfârşitul secolului XVIII în America şi s-a întins repede printre triburile indiene. în originea şi fiinţa ei «*The ghost-dance religion*» are multe asemănări cu orfismul. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de aspectul barbar al sectei indiene şi să nu admitem nici o alăturare între aceasta şi puritatea desăvârşită a orfismului. La origină, mentalitatea primitivă din care a izvorât orfismul, cea a triburilor preheleniee, — nu se deosbea de cea a indienilor de astăzi. Puritatea morală şi dogmele orfismului sunt produsele unei îndelungi evoluţii. Dacă şi «*the ghost-dance religion*» ar avea posibilităţi de dezvoltare, ar atinge peste cîteva veacuri o egală perfecţiune morală unită cu un sistem teogonic şi cosmogonic desăvîrşit.

Religia indienilor americani a fost născocită de un profet cu însuşiri magice şi răspândită de mai mulţi asemenea profeţi, dintre care trebuie să reţinem numele lui Siititing-Bull, Ceremoniile se desfăşurau

astfel. La răstimpuri, se adună toţi credincioşii dintr-o regiune şi încep să danseze într-un ritm şi după o melodie anumită. Dansurile ţin zile întregi şi părtaşii ajung într-o stare de surescitare nervoasă neobişnuită. Atunci profetul-mag începe să magnetizeze pe câţiva dintre dansatori şi aceia cad pe dată într-un greu somn hipnotic. Cind se deşteaptă, povestesc celorlalţi călătoria lor în lumea subpământeană şi conversaţiile avute cu sufletele rudelor şi prietenilor morţi. E interesant faptul că un francez, Paul Bovton, căruia îi murise de curînd fratele a cerut să fie şi el hipnotizat şi a mărturisit după ce s-a deşteptat că a întâlnit în adevăr, şi a convorbit cu sufletul fratelui.

Caracterul esenţial al religiei «*ghost-dance*» stă deci în călătoria subpământeană pricinuită prin dansuri frenetice. întocmai ca şi la or-fism. Textele şi monumentele antice ne ;afirmă călătoria sufletelor în cîmpiile Persephonei, iar legenda lui Orfeu, profetul-mag care a pus temelia religiei orfiee e cunoscută tuturor. Şi Orfeu a fost în Infern, ca s-o caute pe Eurydice. Dar căutarea iubitei este un element adăugat posterior. La origină, Orfeu se cobora în Infern cum se coboară orişice profet al religiei «*ghost-dance*» în interesul credincioşilor din sectă.

Persoana lui Orfeu — concluzii. Orfeu n-a fost, numaidecît, o figură legendară. Orfeu —- a fost un profet şi un magician, nu un «mare iniţiat», după expresia lui Schure, a cărui manieră poetică de a înţelege istoria religiilor nu trebuie, de altfel, confundată cu a noastră, întemeiată pe texte şi pe cercetări ştiinţifice. Orfeu a împrumutat foarte multe elemente din religia dionisiacă, le-a dogmatizat, a introdus călătoria iniţiaţilor în Infern prin extaz şi a creat orfismul.

Ipoteza aceasta a lui Macchioro, e deosebită de celelalte explicaţii anterioare date orfismului. E deosebită prin faptul că aşează la temelia lui o mare personalitate : aceea care se ascunde sub numele legendar al lui Orfeu.

4. MISTICISMUL ORFIC AL LUI HERACLIT

în antichitate, încă de la Herodot, se credea că mai toţi filosofii greci au călătorit în Orient, au fost iniţiaţi în mistere şi au petrecut ani. îndelungaţi în templele egiptene sau babiloniene. Tradiţia aceasta care năzuia să lege cît mai mult începuturile filosofiei elene de înţelepciunea orientală —• a fost în deosebite feluri interpretată de savanţii moderni. Unii au socotit-o întru totul exactă şi au dedus gândirea presocratică din *Cartea morţilor* egipteană, din *Zend-Avesta* persană, din fragmentele astronomice caldeene şi cărţile feniciene ale lui Sanehonienthon, sau cele indiene ale filosofilor Kapile, Vyasa, Geming, Kanada etc. Iar alţii, hotărîţi să dovedească absoluta puritate şi originalitate a geniului elen — au negat valoarea relatărilor antice şi n-au admis nici o influenţă venită din Orient.

Exagerări şi neadevăruri se întâlnesc din belşug şi într-o parte şi în cealaltă. în realitate, greşeala pe care o săvârşesc majoritatea celor ce scriu istoria filosofiei greceşti, e: că pornesc de la un fals punct de vedere şi de la o prejudecată a culturii moderne. Pe lângă faptul că cei mai mulţi ignoră cu totul istoria şi psihologia religiilor, istoria ştiinţelor şi cercetările contemporane asupra extazului şi a unora dintre feno-

menele metapsihiee de valoare cognoscitivă, cum ar fi de pildă moniţiu-ni'le şi psichometria — istoricii moderni ai filosofiei alunecă în greşeala *de a socoti mentalitatea antică identică, în esenţa ei, cu cea a veacurilor noastre* (cînd în realitate ea se deosebeşte covîrştior prin faptul că a suferit experienţa creştinismului şi desăvîrşirea ştiinţelor de observaţie din sec. XIX — activităţi spirituale numai în germen cunoscute antichităţii) şi a încercat să reconstituiască această mentalitate folosindu-se de fragmentele filosofice *păstrate întîmplător* pînă în zilele noastre.

Nu e locul să stăruim aici asupra discuţiilor din jurul filosofiei presocratice. In lucrarea noastră *Originile gîndirii europene* vom consacra un volum întreg începuturilor şi dezvoltării filosofiei greceşti. Vom arăta acolo cum trebuie înţeleasă influenţa orientală şi vom încerca.să reconstituim şi să explicăm spiritul primordial manifestat de civilizaţia elenieă şi îndeosebi, spiritul filosofiei elenice. Deocamdată, ne mulţumim să amintim că numai o parte din filosofii despre care tradiţia spune că au fost «iniţiaţi» în Orient sau la Eleusis — au lăsat să se întrevadă această influenţă în sistemele lor. Dintre toţi aceşti filosofi nu vom, pomeni în notele de faţă decît pe acei care trădează urme de concepţii sau experienţă mistică orfică, oprindu-ne asupra lui Heraclit, pe care îl vom analiza în lumina cercetărilor profesorului Macchioro.

Misterul or fie şi filosof ia greacă. De la început trebuie să atragem atenţia asupra unui fapt de mare însemnătate : unii filosofi greci *au cunoscut* — direct sau prin pitagoricieni ■— *părţi din orfism* şi le-au folosit la elaborarea sistemelor lor personale ; alţii *au suferit ei înşişi •experienţa religioasă orfică,* au fost cu alte cuvinte iniţiaţi în orfism, au trecut prin puternicile stări sufleteşti de care pomeneam în articolele precedente. Deosebirea dintre ei e vădită : cei dintîi prezintă urme orfice în teoriile lor ; ceilalţi au întreg sistemul filosofic izvorît din experienţa orfică.

Empedocle a cunoscut anume idei orfice prin intermediul pitago-Ticienilor, dar esenţa sistemului său nu poate fi alăturată de orfism. El a împrumutat *gîndirile* orfice ca un act raţional al spiritului. Mai mult poate fi alăturat de orfism *Xenofon,* care avea o definitivă concepţie monoteistă şi era renumit prin furia cu care predica împotriva fabulelor scrise de poeţi asupra divinităţilor. Amândouă aceste, trăsături se găsesc şi în Heraclit, filosof oare a suferit personal — după cum se va vedea — experienţa orfică. Xenofon se arăta de asemeni sceptic în ceea ce priveşte realitatea cunoştinţelor noastre, asemănîndu-se prin aceasta cu Parmenide, alt filosof care a cunoscut — probabil- tot prin pitagoricieni — orfismul. Parmenide în poemul său a descris naşterea şi originea zeilor după concepţia orfică. Ceva mai mult, a dus mai departe scepticismul lui Xenofon, afirmînd că datele simţurilor sunt aparente, că adevărul pur transcendează simţurile şi nu poate fi aflat prin ele. îndoiala aceasta — care a avut o influenţă enormă creind psihologia — şi chiar dispreţul către simţuri, era o urmare a misticismului, de origine orfică,

Asupra acestor filosofi — despre care tradiţia ne relatează că au •cunoscut adînc doctrinele şi chiar au făcut parte din secta pitagori-ciană — s-ar putea face o observaţie pe care nu o găsim fără interes şi care, in lucrarea noastră, conduce la concluzii noi şi instructive. E faptul că toţi aceşti filosofi se deosebesc de ceilalţi anteriori sau con-

temporarii prin puţinul interes ce-1 arată *fizicei,* observaţiei maturei împrejmuitoare.

Atît Empedoele, Parmenide cît şi Heraclit, nu s-au distins prin cunoştinţele ştiinţifice, care începuseră — cu şcoala Ionică — să ia un avîrtt nemaiîntâlnit pînă atunci. Teoriile lor fizice sunt împrumutate de la ionici, de la Xenofon şi de la pitagoricieni. Aceştia din urmă le luaseră tot de la ionici. Nici Xenofon nu s-a deosebit prin merite ştiinţifice, totuşi s-a ocupat printre cei dintîi de geologie şi paleontologie.

în ceea ce priveşte pitagoricienii, ei au dus ştiinţele matematice şi astronomia la o perfecţie -ale cărei margini nu le putem cunoaşte, din pricina disciplinei esoterice ale cărei margini nu le putem cunoaşte, din dacă cunoaştem sau nu toate teoriile matematice pitagoriciene, deoarece ele erau răspîndite într-un cerc foarte restrîns şi ni s-au transmis de către epigoni, sau de către cei fugiţi din sectă. Şi cînd ştim ce progres colosal înseamnă ştiinţa pitagoreică faţă de ştiinţa timpului, nimic nu ne poate îndreptăţi să credem că o cunoaştem în întregime. Poate multe din adevărurile matematice descoperite mai târziu erau cunoscute pita-goricienilor. Faptul că ele s-au pierdut după nimicirea sectei nu trebuie să ne uimească, pentru că legile se opuneau ca tainele ştiinţei divine, Matematica, să fie relevate neiniţiaţilor. Asupra acestei secte — atît de asemănătoare celei orfioe — nu ştim decît foarte puţine lucruri şi suntem nevoiţi mereu ca, pe mărturia câte unei scriitor antic, să facem presupuneri.

în orişice caz, e un lucru admis astăzi de toţi istoricii că ştiinţele naturale preocupau prea puţin pe pitagoricieni. Interesul pentru fizică (în înţelesul vechi al cuvântului) nu se arată decît peste un veac de la întemeierea sectei ; la *Alkmaion,* primul medic italian şi precursorul medicinei hipoeratice (teorie fiziologică a senzaţiilor şi a generaţiei) ; la *Filolqus* (în cele patru principii organice : creierul, inima, buricul,, sperma) ; şi la *Archytos* (mecanica practică). Iar că aceste cunoştinţe nu erau esenţiale sectei, nu prezentau prea mult interes pentru pitagoricieni, o dovedeşte faptul că ele erau lăsate să se răspândească în voie, în timp ce adevărata ştiinţă —■ Matematica — era ferită cu o rară străşnicie de ochii mulţimii.

Lîngă Heraclit şi pitagoricieni, care au suferit experienţa orfică,. se poate aşeza Platon, ultimul iniţiat de geniu. Misticismul lui Platon, entuziasmul său pentru principiile prime, preocuparea de lucrurile extra-pămînteşti, argumentarea în jurul nemuririi sufletului şi alte trăsături esenţiale sunt de origine orfică. Platon vorbeşte întotdeauna cu respect de mistere — fie cele orfice, fie cele de la Eleusis ■—■ iar capodopera sa *Phaidon* e un dialog orfic,

Heraclit «obscurul». Dar să ne întoarcem la Heraclit, «obscurul» filosof din Efes, pentru tălmăcirea căruia ne vom folosi numai de cartea profesorului Macchioro *Erudito. Nuovi studii sull'orfismo* (Laterza, Bari, 1922).

Despre acest Heraclit se cunosc foarte puţine lucruri. Diogene Laertiu spune că «înflorea» în timpul lui Darius, deci prin jurul anilor 500 ân. Chr. Unii istorici ai filosof iei. îi socotesc viaţa între 535—475. Se ştie că era de neam regesc şi descindea dintr-o familie de sacerdoţi. Se mai ştie că era mîndru, solitar, chiar mizantrop, întotdeauna Întunecat la faţă şi îşi dipreţuia straşnic contemporanii. A scris o carte al cărui

titlu e poate *Despre natură* şi care era împărţită în trei -capitole : *Despre Univers, Politica* şi *Discursul Teologic.* Din aceste capitole ne-au rămas mai multe fragmente (130 în ediţia Bywater) asupra cărora istoricii au creat numeroase şi fantastice interpretări.

în studiul acestor fragmente s-a săvârşit o mare greşeală, împotriva căreia profesorul Maochioro reacţionează pe bună dreptate. S-a uitat adică un lucru de o capitală însemnătate : că fragmentele ni s-au transmis *intîmplător,* că ele nu pot fi cercetate unul eîte unul, ca nişte aforisme, ci trebuiesc înţelese în unitatea lor organică. Nu se poate trage o concluzie definitivă dintr-un fragment heraclitean, cînd nu se cunoaşte cele ce se spuneau înainte şi după el. S-a adus împotrivirea că această *unitate* nu poate fi reconstituită, deoarece resturile sunt prea neînsemnate, iar ceilalţi filosofi sau istorici (exceptând Diogene Laertiu — oare n-a înţeles însă decât prea puţin din gândirea profundă a filosofului efesian) nu vorbesc destul de lămurit despre sistemul lui Heraclit. împotrivirea aceasta nu e însă justă, deoarece există o lucrare antică in care se citează şi se comentează filosofia lui Heraclit. E opera Sfântului Hippolit (sec. III) intitulată *Refutarea tuturor ereziilor* care ni s-a transmis aproape în întregime. într-insa .apologetul creştin caută să arate că toate ereziile şi sectele creştine nu se întemeiază pe Evanghelii, ci pe doctrinele filosofilor păgâni.

în Cartea X, Hippolit combate erezia *noeţiană,* izvorîtă din învăţăturile greşite ale lui Noetius, ci o combate aicuzîndu-o că nu se inspiră din Sfintele Dogme, ci din filosofia unui păgîn, din cea a lui Heraclit. Felul cum procedează Hippolit, ne determină să credem că a cunoscut direct a treia parte din lucrarea lui Heraclit *Discursul Teologic* — foarte mult răspândit de către stoici. Apologetul creştin caută să reconstituie — cu citate şi comentar — în toată fiinţa ei filosofia teologică şi cosmologică a lui Heraclit, şi să arate că într-însa gânditorul efesian dezvolta anumite teme care se asemănau mult şi au influenţat chiar Învăţăturile lui Noetius. Dovedeşte deci că ân *Discursul Teologic* Heraclit vorbea de un Zeu-Tată şi de un fiu care murea şi renăştea după voinţa tatălui (Maochioro, *op. cit.,* p. 33). Şi care putea fi acest zeu ce moare şi în-viazâ, dacă nu Zagreus, zeul orficilor, singurul din toată mitologia elenă care suferă un asemenea lucru ?

Această dovadă pe care nu o putem obţine numai cu fragmentele propriu-zise şi care reiese limpede din comentariu, din Întregirea apologetului — ne îndreaptă către o interpretare fecundă şi justă a celor ce ne-au rămas din gândirea lui Heraclit.

Esenţa orfică a filosof iei Heraclitiene. Daca Heraclit pomenea de mitul lui Zagreus, dacă în *Discursul* său *Teologic* dezvoltă teoriile or-fice, — va trebui să găsim urmele acestei concepţii şi în celelalte fragmente. Lucrul acesta a fost cu deplină izbîndă îndeplinit de Macchioro. Din admirabila sa interpretare, Întemeiată pe o erudiţie filologică şi un spirit critic cum rar se mai Întâlneşte — spicuim câteva pilde, referitoare la cele mai celebre fragmente heraclitiene.

într-un fragment (52 Diels), Heraclit pomeneşte de un copil ce se joacă ân zaruri şi oare stăpâneşte pământul. Ceea ce ne face să ne amintim de copilul Zagreus, căruia părintele său Zeus ii dăruise stăpânirea pământului şi care a fost surprins şi ucis de Titani pe cînd se juca cu zaruri,

a^od 'jonSLSS3!* aP **B'q.OA** ^r *Mn* SS,3^ P*4

-^S SSS„; ■r 5'V^SJ s*s» »WId fer

UI

multe interpretări comparaţiei dintre arc şi liră. Cea a lui Macehioro, întemeiată şi pe o referire din Plutarc, pare a fi totuşi singura exactă. Elementul comun al celor doi termeni e coarda, iar înţelesul fragmentului e că acelaşi om întinde pe rînd, şi coarda arcului şi cea a lirei ; că in aceeaşi personalitate încap două stări sufleteşti cu totul contrarii : furia războinică şi extazul desfătător al melodiei. Heraclit gândea că contrariile sunt identice deoarece decurg unul dintr-altul. Iar originea concepţiei contrastelor trebuie căutată în orfism, în experienţa mistică a morţii şi învierii în Zagreus. De altfel Sextus Empiricus sugerează undeva această interpretare.

Heraclit a cunoscut personal experienţa orfică, iar înrîuririle acesteia se pot dovedi în foarte multe aspecte ale filosofiei sale. Misterul orfie, ca orişice alt mister fiind un act de credinţă, nu conţinea nici un element raţional. Ceea ce spune şi Aristot.

Raţionalismul era o elaborare posterioară iniţierii. Filosofia era manifestarea pe tărîmul raţional a unor stări sufleteşti îndurate subiectiv în timpul ceremoniilor de iniţiere. Deci tot sistemul filosofic al lui Heraclit a izvorît după ce fusese iniţiat. El e un produs original, dar la temelia sa se recunoaşte experienţa orfică : pesimism, dispreţ către timp, speranţe ultramondene, identitatea contrariilor, mitul lui Zagreus şi altele, asupra cărora vom scrie mai jos. Filosofia heraelitiană se poate socoti, deci, ca un aspect raţional, o întrupare logică a experienţei or-fice. Trăsăturile caracteristice ce urmează întăresc afirmaţia aceasta.

Heraclit era un mistic aspru şi neînduplecat. într-un fragment (15 D.) apără procesiunea bahică ce ar fi părut impudică dacă n-ar fi luat parte Dionysos. Misticul e prea conştient de valoarea cunoştinţei sale — căpătate nemijlocit prin intermediul Divinităţii, sau în timp ce sufletul părăseşte provizoriu trupul — ca să nu fie dogmatic, şi dispreţuitor faţă de adevărurile celorlalţi, căpătate prin simţuri şi prin raţiune (fr. 1, 17, 34, 40, 70, 78). Dispreţul către cunoştinţa logică e de o însemnătate covîrşitoare şi aduce o probă temeinică pentru ^afirmarea misticismului orfie al lui Heraclit. Pentru că un mistic se foloseşte de cunoştinţa intuitivă, directă de la Dumnezeu, *«oamenii se înşeală în cunoaşterea lucrurilor vizibile»* (frg. 56). Şi e crunt cînd cineva pune la îndoială valoarea acestei cunoştinţi.

în sfârşit ,o ultimă trăsătură a misticismului lui Heraclit e modestia sa în ceea ce priveşte posesiunea adevărului. Pentru mistic nu raţiunea vorbeşte, ci Dumnezeu, Verbul Divin. Iar acest verb e nepriceput de mulţimea celor *neiniţiaţi: «oamenii nu înţeleg acest Verb, care exista totdeauna, nici după ce l-au auzit, cum nu-l înţelegeau nici înainte de a-l fi auzit»* (frag. 1). Şi Heraclit nu uită să pomenească undeva — fără' îndoială că el va fi vorbit mai mult în opera pierdută — de experienţa iniţierii : *«m-am căutat pe mine însumi»...*

E timpul să încheiem aceste notiţe. Pentru amănunte, cartea lui Macehioro e nepreţuită. în orişice caz, cititorul a priceput, însă, de ce părea «obscur^, celor vechi filosoful din Efes, Heraclit.

Notiţă bibliografică

Textele din Diels şi Byiuater. Ca lucrări generale, renumitele istorii ale lui Zeller, Gomperz, Burnet. Admirabilul volum al lui Aldo Mieii Le scuole ionica, pythagorica et aleata *(1920) e prea puţin cunoscut şi pe nedrept, celor ce studiază*

istoria filozofiei greceşti. Şi lucrarea lui Pfleiderer : Die Philosophie Heraclits im J,ichte der Mysterrienidee *(1886). Mulţumitoare monografia lui Bodrero* Eraclito *(1910) care dă o versiune italiană fragmentelor heraclitiene şi falselor epistole. Pentru bibliografia completă, vezi Macchioro.*

5. MISTERELE ORFICE LA POMPEI

în apropierea cunoscutei Via dei Sepolcri, la Pompei, se descoperi în 1916 o vilă încă necomplet dezgropată, vilă care ajunse repede celebră. După o cercetare amănunţită se căpătă convingerea că aceasta era o basilică orficâ, adică un loc unde se întrunea Şi săvîrşea ceremoniile religioase comunitatea orfică din Pompei. Cum orfismul era pe acea vreme un cult interzis de oficialitate, adepţii Iui trebuiau să se întîl-nească în taină şi într-un loc care să nu dea de bănuit. Aşa cum era construită, vila putea ascunde privirilor neîncrezătoare cele ce se în-deplineau înlăuntrdl ei.

Toată însemnătatea acestei descoperiri arheologice constă într-o sală mare împrejmuită de cîteva săliţe, şi în care se află zugrăvite pe perete o serie de scene. Studiind cu luare aminte aceste scene cunoscutul istoric al orfismului, care e în acelaşi timp şi un distins arheolog, Vittorio Macchioro, — a observat că ele se continuă una pe alta şi că in fiecare scenă apar cam aceiaşi protagonişti : au, deci, o unitate de acţiune şi o unitate de persoane. Nu i-a fost greu lui Macchioro să se convingă că se află în faţa unor scene ce reprezintă o *iniţiere orfică,* scene care completează şi luminează anumite puncte din cunoaşterea orfismului.

Analiza picturilor pompeiane şi concluziile la care conduce pe orice cunoscător al misterelor orfice, — le-a dat Macchioro în cartea sa rămasă celebră : *Zagreus. Studii sull'orfismo* (Bari, 1920) precum şi în alte studii şi articole de prin reviste (Noi ne folosim şi de studiul său : *La vila dei misteri a Pompei* apărut în *Rivista d'Italia e d'America).* E nimerit să mai adăugăm tot aici că Macchioro a cercetat legăturile orfismului cu creştinismul primitiv în lucrarea *Orfismo e Paolinismo,* la care francezul Andre Boulanger i-a răspuns prin cartea : *Orphee : rapports de l'orphisme et du christianisme* (1925). De asemenea, acelaşi Macchioro a mai cercetat legăturile orfismului cu începuturile filosofiei greceşti în studiul *Eraclito e l'orfismo* (în revista *Gnosis,* 1920). Călăuziţi de aceste cercetări ale savantului italian, să tălmăcim acum picturile murale.

Dar mai întîi, cîteva cuvinte despre orfism.

Am'înînd pe altă dată analiza metodică şi amănunţită a acestui curent religios care străbătu Grecia şi coloniile greceşti din secolul VI în. Chr. şi pînă în vremea creştinismului, — ne vom mărgini să schiţăm numai esenţa mitică şi religioasă a orfismului.

Orfismul era înainte de toate o religie esoterică, ascunsă de ochii mulţimii, care se săvîrşea tainic, numai între iniţiaţi, nimeni nu putea pătrunde într-însa fără a trece mai întîi printr-o serie de pregătiri, fără a înfăptui o puternică evoluţie sufletească, fără a fi iniţiat. Iar în privinţa aceasta ,orfismul se aseamănă cu orice religie de mistere, cu religia esoterică a lui Osiris de pildă — sau cu religiile tot atît de esoterice ale triburilor primitive.

In ceea ce priveşte esenţa sa, orfismul este un cult derivat din religia dionisiacă, din acea religie care se săvârşea d[e] către baehante, care cerea o exaltare mistică, furioasă. Orfismul a fost însă cu mult mai potolit. El nu cuprindea bachanalele dionisiace, nu cuprindea goana nebună după un taur care era sfâşiat de viu şi îmbucat crud de exaltaţii adepţi. Orfismul silea dimpotrivă la ascetism, la dispreţul bogăţiilor şi al deşertăciunilor lumeşti : cerea o viaţă curată închinată rugăciunilor, meditaţiei, perfecţionării interioare, purificării de elementele bestiale (titanice, cum le numeau ei). Toate acestea pentru a scăpa de vina strămoşească, de a se mîntui de şirul neîntrecut al existenţelor pricinuitoare de suferinţe. Iar această vină strămoşească era următoarea : Dionysos, iiul lui Zeus fusese sfîşiat de viu de Titani ; Zeus, după ce înviază pe Dionysos-Zagreus din inima scăpată ca prin minune de Minerva, trăsneşte pe Titani. Din cenuşa acestor Titani s-au născut oamenii, astfel că ei poartă în sînge atît elementul rău, titanic, cît şi o parte divină, dionisiacă, rămasă din trupul lui Dionysos sfîşiat de Titani. Orfismul avea de scop tocmai purificarea omului de elementul titanic. Iar ca să intre în comunitatea orfică, era nevoie de o iniţiere.

După cum foarte bine observă Macchioro *(Zagreus,* p. 173—243), iniţierea era o dramă sacră, la care lua parte încă şi neofitul. Era o *pan-tomimă,* un rol jucat cu toată aprinderea de o fiinţă care începea să se convingă că nu mai era ea, ci zeul Dionysos. însăşi iniţierea orfică nu era decît depersonalizarea, uitarea de sine, *contopirea* cu zeul, naşterea în Dionysos. Toate acestea nu erau lucruri convenţionale, ci sincere. Neofitul era convins de evoluţia lui. Era oarecum magnetizat, sugestionat. Era pradă unei experienţe mistice, subiective ; avea viziuni în care se recunoştea pe el frecînd prin aceleaşi evenimente ca şi zeul. Iar cînd ritul iniţierii se sfîrşea, neofitul îşi pierduse memoria trecută, uitase de vechiul *Eu,* nu era decît Dionysos. Cazuri de acestea de depersonalizare se întîmplă şi în zilele noastre (Macchioro : pp. 259—64).

Acum, să tălmăcim picturile de la Pompei : Alegoria începea cu scena G ; aşezată in faţa uşii, care reprezintă o învestmîntare, neofita se îmbracă frumos ca pentru o nuntă ; în misterele vechi unirea sexuală cu zeul simboliza iniţierea prin excelenţă. Iar liturghia orfică, nu era decît o ceremonie nupţială. în scena A, un copil, preot de al lui Dionysos citeşte neofitei cartea sacră a Tniţierei. Cateeheza : învăţătura rituală dogmatică. Scena B, reprezintă o agapă. Lucrul e obişnuit în mistere, deoarece agapa precede şi prepară iniţierea, punînd pe neofit în legătură cu zeul.

în scena următoare, capra pe care o alăptează, o satiriscă e însuşi Dionysos copil. Neofitul asistă la copilăria zeului, şi devine însuşi Za-greus-Dionysos, Flautul şi celălalt instrument (siringa) împreună cu lira, erau instrumente obişnuite în culturile antice. Silenul care se vede la stînga e prin tradiţie pedagogul lui Dionysos. în scena D, un copil priveşte într-o oglindă (obiect însemnat în orfism), în timp ce altul îi ţine o mască — ce reprezintă pe zeu — înapoia capului. Oglinda aduce halucinaţii, copilul se crede Dionysos şi prezice sfîrşitul tragic al zeului, silenul care ţine oglinda comunică toate aceste prevestiri neofitei din stînga, care e îngrozită.

Scena E, e scena supremă ; se prezintă unirea sexuală cu zeul, simbolizată prin descoperirea marelui Phallos. Neofita stă îngenunchiată şi se pregăteşte să tragă voalul, dar mai înainte de această ceremonie

nupţială, trebuie să treacă prin suferinţa lui Dionysos, să repete moartea tragică a lui Dionysos. De aceea e biciuită de o fiinţă înaripată, care e chiar Telete, fiica lui Dionysos şi Niceia. Flagelaţia e un obicei comun tuturor culturilor orgiastice ; era un sacrificiu uman fără moartea victimei ; adevărata lui raţiune era acel efect mistic de reînnoire, de renaştere. Biciuirea era ultima treaptă care mai desparte neofita de vechea ei personalitate. în scena următoare, a renăscut la noua viaţă, la o nouă personalitate. în sufletul ei s-a introdus viaţa, moartea şi învierea lui Dionysos. Acum e o *bachantă,* o fiinţă al cărei suflet e contopit cu sufletul zeului ; e despărţită definitiv şi complet de restul omenirii.

A făcut cel mai însemnat pas în perfecţiunea ei ; e o iniţiată.

în aceste puţine rânduri, atît orfismul cît şi descoperirile lui Macchioro apar încă neclare şi lipsite de adevărata lor preţuire. "Vom reveni însă altădată.

6. DIONYSOS-CHRIST

Alăturarea acestor două nume nu e fericită. Se va crede de către cei mai mulţi, că e vorba de mitul lui Isus. în realitate, problema mitului christic e aproape rezolvată. Istoricitatea Mîntuitorului nu poate fi pusă la îndoială, iar cărţile autorilor partizani ai non-istoricităţii nu mai întîlnesc — în rândurile oamenilor de ştiinţă — succesul pe care îl repurtau acum douăzeci de ani. S-a înţeles că prezenţa elementelor mistice, legendare — nu împiedică, în istoria lui Christ, existenţa Sa reală. S-a înţeles că mai toate asemănările cu divinităţile orientale, se datoresc influenţelor posterioare vieţii pământeşti a lui Isus. Deşi, în urma admirabilei cărţi a lui Couchoud (Le *mystere de Jesus,* 1925) şi a traducerii cunoscutei lucrări a lui Drews (Le *mythe de Christ,* 1926) problema: a început a fi iarăşi discutată — teza non-istoricităţii nu mai poate câştiga „ «decît pe cei neiniţiaţi în istoria religiilor comparate. De altfel, ipoteza lui Couchoud a fost magistral combătută de Maurice Goguel *(Jesus de Nazareth, mythe ou histoire* ?, 1925).

în notele de faţă deci, nu ne vom ocupa de mitul lui Isus. Ci vom încerca să lămurim una din cele mai însemnate probleme ale creştinismului primitiv, Christologia Sfîntului Pavel. Vom reconstitui, sumar, concepţia pe care apostolul şi-a făcut-o despre Christ. Şi vom explica izbînda pe care a repurtat-o propovăduind păgânilor.

Creştinismul Sfîntului Pavel e deosebit de cel al Apostolilor, de cel Palestinian. Pentru că e un creştinism universalist. Mărginit în cadrele propagandei apostolice — Isus nu apărea decît ca un Mesia venit să Tnîntuie poporul evreu. Creştinismul apostolilor era iudaic. Era împlinirea speranţelor poporului ales.

între acest creştinism şi cel al Sfîntului Pavel — e o mare deosebire. Lăsăm la o parte faptul că Pavel se împotrivea celor care susţineau că nu se poate, ajunge[1] creştin decît trecând prin iudaism — afirmând că credinţa singură e suficientă pentru a se mântui. Dar însăşi concepţia creştinismului a lui Pavel e deosebită de cea a Apostolilor. Aceştia — ca şi toţi creştinii iudaizanţi din Siria şi Palestina — socoteau că mântuirea de păcatul adamic s-a înfăptuit prin însăşi venirea mîntuitorului. Cei care cred în mîntuitor şi se botează în numele lui — sunt mîntuiţi.

Sau, mai exact, cei care îşi asimilează legea iudaică — cuprinsă în Vechiul Testament —- şi apoi cred în Mesia, — sunt mîntuiţi.

La Pavel, dimpotrivă. Mîntuirea este moartea şi învierea lui Christ-. Adică o experienţă religioasă care se îndeplinea în cadrul unui mit. Cum vom vedea îndată — Pavel înţelegea creştinismul ca o actualizare, o realizare a lui Christ în sufletul credincioşilor.

Dar aceasta nu se întîlnise pînă atunci în iudaism. Mîntuirea prin identificarea cu un zeu era străină monoteismului intransigent şi ritua-lismului rigid ebraic. Cum de se găseşte atunci, în christologia Sfântului Pavel ? De unde a împrumutat Apostolul această concepţie dacă ea nu aparţine evreilor ?

S-a spus că Sfântul Pavel a suferit puternice influenţe elenistice. Limbajul lui ni-1 arată ca pe un bărbat priceput în filosof ia greacă. Sunt termeni şi noţiuni pe care Pavel nu le-ar fi putut manipula, dacă ar fi posedat numai o adîncă cultură rabinică.

Dar nici mesianismul iudaic, nici filosofia greacă — nu pot explicai în întregime pe Pavel. Concepţia morţii şi renaşterii lui Christ, e o concepţie religioasă. E rezultatul unei experienţe, iar nu al unei speculaţii teoretice. E o concepţie misterică.

Afirmaţia aceasta nu trebuie să ne înspăimânte. Ea nu e întru nimic fantezistă şi credinţa creştină nu are nimic ide suferit din pricina ei. Dimpotrivă.

în Tars, oraşul apostolului bântuia în vremea aceea — ca în toată Asia — un puternic sincretism religios. Zeci de culturi mistice îşi aveau acolo templele şi credincioşii. Cultul lui Attis, Osiris, Adonis — era în floare. Exista şi un zeu local, Sandron, care se asemăna mult cu ceilalţi zei misterici. Avem motive să credem că aşezăminte orfice nu puteau lipsi. E peste putinţă ca Pavel, un bărbat cu o profundă şi varză-toare viaţă interioară, torturat de misticism — să nu fi cunoscut, chiar fără să fie iniţiat direct, unele din aceste culturi.

Vom arăta îndată că el a cunoscut *orfismul.* Că a experimentat moartea şi învierea în Zagreus. Cunoscând creştinismul apostolic, a repetat cu Christ ceea ce descoperise cu Dionysos-Zagreus. (Pentru toate acestea, vezi Macchioro : *Orfismo e. Paolinismo,* 1923). Ipoteza savantului italian a fost combătută între alţii, de A. Boulenger : *Orphee,* 1925. Cartea acestuia din urmă însă, e departe de a se numi ştiinţifică. Vezi recenzia lui Macchioro în revista *Indo-Greco-Italica,* 1925, p. 294—295. Nu putem pomeni nici una din numeroasele lucrări asupra acestor fapte. A se vedea studiul nostru : *Misticismul grec şi originile creştinismului,* care va apare. (Expuneri, discuţii, bibliografie).

Esenţa dogmei paulinice se poate rezuma astfel : omul e păcătos pentru că s-a născut în carnea prihănită de Adam ; ca să se mîntuie omul trebuie să se purifice de păcatul adamic, renăscând la o viaţă nouă în Christ. Această renaştere, e experimentarea morţii şi învierii lui Christ. E actualizarea istoriei lui Christ.

Isus Christ a trăit şi a murit pentru păcatele oamenilor. Privit din acest punct de vedere, Isus e un Om. Privit ca un fapt religios, simţit adică, experimentat — Isus e un Zeu. Pentru că viaţa şi moartea lui constituie un proces fecund şi bogat în posibilităţi mistice. Repetând' lăuntric această moarte, actualizând-o — credinciosul se identifică cu Christ şi renaşte cu el — la o viaţă nouă veşnică.

""7



•JU3A9J UIOA — sns IBUI iiuaurod niisou rnipn;*
ui •esuijtssj îB'Ui ^tntu etui} o. ITIAV ne BaţsaoB arjuţcfed IBQ •goijio Bţuasa BţrpeA ap 'uopjBj\[inţ erzaja ap nes 'ţnosounoaj^ inaz ajt;.BO mrnj - oţsody pisjnosip ap raauiod Eaţnd uiy -ţiţrau reui rruEîs Baind uiy
•înţnuisrurfned ausd Bunq tir aisaioţBp as [Bţuappoo rnuisju -risaiQ ¯apBOJ sap BS î^izjiiţuj B nu aiBo 'punaaj ţiuauraja un BzeaţuipajD -uz IJ ■uisiBpnţ ap jnuisruriâaja rişurp raa aţsaqasoap fnuKfitnjn'Bçi
•arzaja o Baaed as rj esuj 'lortaiAg; •ţnasouna Eaid Bja aj; — Bţuauadxa aud 'naz nud rurnţurui jnţdEj •arajaţsiui no rjrnu -srqo nara 'rroeoS rqasoapur 'jŢujSed ga na^uaj 'pjAa ajţurid uaSuujiui afaiBjBurnuau ŢS 'rurâgd aaiuud raABd" rnr Bpurqzr garidxa,ETs-eaay
•ţsuqi uud snaiSsz 'd inrruatspttt [nipBa- ur ţinaorur B BaaoB aQ ■ţsuqi rnr ap aarjsţui rţBţirrqisod apsuaun iljurrs © pABcj
•oaig mrnaz B ţpap BriqBdrBd IBUI Bja ţsriqQ inj; ©alipeai rg 'adEoad-B IBUI Eia ga miuad îBzi[BnpBi ausai iBur II Eaţnd ţsiiqQ •snaaSEZ ®ǫ soijaad IBUI ţpuu Eja îSUTEJ BO njiuad ■UEfâaj» rnfnţdBj axuo Eţuauadxa ţaidape E uistrio ur- riEţjrui 'faABd;
"BrBinauo 'gorisiui gpas
BŢIE o raţa ur osasşS as nu BaisaaB araţuamara 'BauauiasB arj 'naz mim tuaiAuraj îs nţjoui Ba'jBţaauiuadxa uud rurnţurui Biţrnţur gţEpopiu ţme nB-u 'uiBidaa 'irajAgr BoiEpni Bagaj urp aţsBouna Baţnd ar nu PABJ [nţurj-g 'dl—19 Svd 'ojoţqooB]^) aorjao tuns BaţsaoE ayjapr apoi
'IX 'X 'A—I 'IHA) dn-iî; ul tpţarru a Tn^Ea-gd 'tsuiri ui pupsBuay; (p •(AIX 'IIIX •(AXX—IIAX 'AX 'AIX 'IA 'A *IIA) jnrnţi30©d rnsEr.gs a'rndmj; (o '(IX— IA) 73 UJ pupsBuaj; îs puuniixr înţurui aţEod as piuio,(q
(XIX 'IIIA X 'IIAX 'AX 'AIX 'IIX 'X 'XI 'IA 'A 'uroa -da) arur -spE [nt-Bagd aitBO ap rnjnuro Ba.iE'srrr Basab nanuad aiBO.UEţsuqO (B
oi ajigd BŢoţsţda ur PAEJ ynţurjs rsnsur aunds ar Baisao B aţEo¯r; aţEţ uasa aţuanidutnţiţut ajao etEi -IUBUI -

HNapvooaio^id

II

«Cît de falsificată e viziunea istoriei, pe care noi o înţelegem exclusiv validată prin documente... De aceea, o istorie universală nu se poate face pe bază de documente scrise — ci numai pe documente spirituale : adică pe mituri şi credinţe. Europa, dar în special Occidentul, trebuie comparat Orientului şi stepelor nomazilor nu prin documentele sale ci prin miturile sale.»

1942

CERUL

1. Cea mai populară rugăciune a lumii e adresată *«Tatălui nostrw care eşti în Ceruri»*. S-ar putea ca şi cea mai străveche rugăciune să şefi adresat tot unui asemenea Părinte ceresc. Pentru că, aşa cum mărturiseşte un african din tribul Ewe, *«acolo unde e Cerul, acolo e şi Dumnezeu»*. Şcoala etnografică de la Vierra, în frunte eu Pater W. Sehmidt, autorul celei mai voluminoase monografii închinate originii ideii de divinitate, încearcă chiar să demonstreze existenţa unui monoteism primordial,, întemeindu-se în primul rînid pe prezenţa zeilor cereşti la cele mai «primitive» societăţi umane. Lăsăm deocamdată în suspensiune problema aceasta a monoteismului primordial. Ceea ce este dincolo de orice în-doială e quasi-unanimitatea credinţelor într-o fiinţă 'divină celestă, creatoare a Cosmosului şi izvor al rodniciei pămîntului (prin ploaia pe care o revarsă). Asemenea fiinţe celeste sunt atotvăzătoare şi' atoateştiutoare ;,; legile morale şi adesea ceremonialele religioase ale clerului au fost instaurate de ele, în scurta lor trecere pe pământ; şi tot ele păzesc integritatea normelor, trăznetul lovind pe cei care le calcă.

înainte de a trece în revistă cîteva figuri divine uranice, să încercăm a înţelege semnificaţia religioasă a Ceirului. Chiar fără procesele de afabulaţie mitică —■ Cerul îşi revelează, direct, transcendenţa, forţa şi: sacralitatea.

Simpla contemplare a bolţii cereşti provoacă în conştiinţa; «primitivă»© experienţă religioasă, implică neapărat o asemenea afirmaţie, nu un naturism uranic, cum am mai avut prilejul s-o remarcăm, pentru conştiinţa arhaică. Natura nu e niciodată numai «naturală». Expresia «simpla contemplare a bolţii cereşti» are eu totul alt înţeles dacă o raportăm la omul «primitiv», deschis miracolelor cotidiene cu o intensitate pe care anevoie ne-o putem închipui. O asemenea intensă, uimită contemplaţie, echivalează cu o revelaţie. Cerul se revelează aşa cum este el în realitate : infinit, transcendent. Bolta uranică — este prin excelenţă ou totul altceva decît puţinătatea omului şi a spaţiului său vital. Simbolismul transcendenţei este, am spune, dedus din simpla luare de cunoştinţă a înălţimii infinite. «înaltul» devine în chip firesc un atribut al divinităţii. Regiunile superioare, inaccesibile omului, zonele siderale dobîn-desc prestigiile divine ale transcendentului, ale realităţii absolute, ale perenităţii.

în asemenea regiuni locuiesc zeii, acolo pătrund unii privilegiaţi — prin rituri de ascensiune celestă ; acolo se înalţă, în conceptele anumitor religii, sufletele celor morţi. «înaltul» este o categorie inaccesibilă omului ca atare ; ea aparţine de drept forţelor sau fiinţelor supra-urnane ; cel oare «se înalţă» urcînd ceremonial treptele unui sanctuar sau scara ri-

tuală care îl duce la cer, încetează de a mai fi om ; sufletele defuncţilor privilegiaţi, în ascensiunea lor siderală, au abandonat condiţia umană.

Toate acestea sunt «deduse»- din simpla contemplaţie a Cerului, deşi am greşi dacă am considera o asemenea deducţie drept o operaţie logică, raţională. Categoria transcendentală a înaltului, a supra-terestrutui, a infinitului, se revelează omului întreg, minţii şi sufletului său. Simbolismul e un dai imediat al conştiinţei integrale, adică al conştiinţei omului care •se descoperă ca atare, a omului oare «realizează» poziţia lui în Cosmos. Sunt atît de organic legate descoperirile acestea primordiale de drama omului, încît acelaşi simbolism infuzează atît activitatea subconştientului săii cât şi cele mai nobile expresii ale vieţii lui spirituale. Stăruim însă asupra acestei distincţii : că dacă simbolismul şi valenţele religioase ale Cerului nu sunt deduse în chip logic din observarea calmă, obiectivă a boiţii uranice — ele nu sunt însă nici produsul exclusiv al afabulaţiei mitice — şi experienţelor iraţionale, religioase. Repetăm : înainte chiar de oricare valorificare religioasă a Cerului, acesta îşi revelează transcendenţa. Cerul simbolizează transcendenţa, forţa, imutabilitatea prin simpla lui existenţă. El *este* pentru că este *înalt, infinit, etern, puternic.*

Că simplul fapt de a fi «înalt», a se aflat «sus» echivalează ou a fi «puternic» (în sensul religios al cuvântului) şi a fi ca atare, saturat de sacralitate — îl dovedeşte chiar etimologia anumitor nume de zei. Pentru irochezi tot ceea ce are *orenda,* se numeşte *oki,* iar sensul cuvântului *olzi* pare a fi «cel ce este sus», întîlnim chiar şi o fiinţă supremă celestă sub numele de *oke* (Pettazzoni, *Dio,* 310). Populaţia Sioux («Plaius Indians» din Am. Sept.) exprimă forţa magic-religioasă (mana, orenda etc.) prin termenul *tuakan,* foarte apropiat fonetic de wakân, wankân, care în limba dekotă înseamnă «sus, deasupra» ; soarele, luna, fulgerul, vîntui au *wekan* şi această forţă a fost, deşi imperfect, personificată într-un *wakân,* tradus de misionari prin «Ozu», dar care e mai exact o fiinţă divină celestă, manifestîndu-se în primul rînd în fulger, (ib. 290) Divinitatea celestă supremă a Maurilor se numeşte Iho ; *iho* are sensul de «înalt, sus» (ib. 175). Negrii Akpos cunosc un zeu suprem Uwoluwu ; numele înseamnă «cel înalt», «regiunile superioare» (244). Şi exemplele pot fi uşor multiplicate (cf. *Dio, 358,* n. 2).

Vom vedea îndată că «înaltul», «strălucirea», «Cerul» sunt noţiuni care au coexistat mai mult sau mai puţin manifest, în termenii arhaici prin care popoarele «civilizate» îşi exprimau ideea de divinitate. Transcendenţa divină se revelează direct în inaccesihilitatea, infinitatea, eternitatea şi forţa creatoare (ploaia) a Cerului. Modul de a fi ceresc este o neistovită hierofanie. De aceea, tot ce are loc în spaţiile siderale şi în regiunile superioare atmosferice — alunecarea ritmică a astrelor, alergarea norilor, furtunile, trăznetele, curcubeul — sunt momente ale aceleiaşi hierofanii.

Cînd a fost personificată această hierofanie, cînd s-au revelat divinităţi ale Cerului şi locul saeralităţii celeste ca atare, e greu de precizat. 'Ceea ce este sigur, este că divinităţile celeste au fost, de la început, divinităţi supreme ; că hierofaniile lor, felurit dramatizate de experienţa mitică, au continuat să rămână, până în timpurile din urmă, hierofanii uranice ; şi că ceea ce s-ar putea numi istoria divinităţilor celeste este, în bună parte, istoria intuiţiilor de «forţă», «creaţie», «lege» şi «suveranitate». O rapidă trecere în revistă a câtorva grupuri de divinităţi celeste

ne va ajuta să înţelegem mai bine atît esenţa acestor divinităţi, cit şi destinul «istoriei* lor.

Baiame, divinitatea supremă a triburilor din sud-vestul Australiei .(Kamilaroi, Wiradjuri, Euahlayi), locuieşte în Cer, lingă un mare curs •de apă — care e Calea Laptelui — şi acolo primeşte sufletele celor morţi ..fără păcate. Tunetul e vocea lui ; el face să cadă ploaia, înverzind şi rodind astfel întreg pământul ; şi în acest sens, el este «creator». Ca şi ceilalţi zei uranici, Baiame vede şi aude totul (Pe'ttazzoni, *Dio,* 1 2 sq. ; W. Schmidt, *Ursprung,* I, ed. 2, p...).

Alte triburi, situate pe coasta de răsărit (Muring etc), cunosc o făptură divină similară : Daramudun. Numele acesta, esoterie, nu e împărtăşit decît celor iniţiaţi, femeile şi copiii ştiu de el numai ca «tată» (pa-pang) şi «domn» (biambam). De asemenea, rudimentarele imagini făcute -din lut nu sunt arătate decît în cursul ceremoniilor de iniţiere, fiind apoi -distruse şi risipite ou deosebită grijă. Cîndva, Daramudun a locuit oare-care timp pe pămint şi atunci a inaugurat ritualele de iniţiere ; apoi s-a înălţat din nou în ceruri, şi de acolo i se aude glasul ■— tunetele — de acolo trimite ploaia. Iniţierea constă, între altele, şi din revelarea cere-monială a «rhombului» ; o bucată de lemn, lungă de circa 15 cm. şi lată de 3 cm., avînd la capăt un orificiu prin care se petrece o sfoară ; învîr-tit. «rhombul» produce un sunet amintitor al mugetului taurului (de aceea se mai spune şi «bull-roarer») şi al tunetului. Numai iniţiaţii cunosc identitatea bull-roarer — Daramudun. Acele misterioase gemete, auzite noaptea dinspre sihlă, covîrşese pe neiniţiaţi ou o sacră teroare — căci ghicesc în ele apropierea divinităţii (Howitt, *The native tribes,* 494 sq. 582 sq. ; Pettazzoni, 2 sq.).

Caracterele uranice sunt evidente şi în ceilalţi zei supremi australieni. Aproape toţi îşi manifestă voinţa prin tunete, prin trăsnet (cf. ex. Pulyallana), sau prin vînt (Baiame), aurora boreală (Mungangaua), curcubeu (Bundjil, Nurrundere) etc. Am văzut că locuinţa siderală a lui Baiame e traversată de Calea lactee ; stelele sunt focurile taberii lui Altjira şi Tukura (zeii supremi ai triburilor Aranda şi Loritje).

în general, se poate spune că aceste fiinţe divine australiene păstrează, sub o formă mai mult sau mai puţin integrală, legăturile directe, concrete cu Cerul, ou viaţa siderală şi meteorică. Despre fiecare din ele se ştie că au făcut Cosmosul şi au creat omul (sau strămoşul 'mitic) ; în scurta lor trecere pe pămînt, au revelat misterele (reductibile mai întotdeauna la comunicarea genealogică mistică a tribului şi la anumite epi-fanii ale tunetului ; cf. bull-roarer) şi au orîndudt legile civile şi morale. Dar nicăieri credinţa în asemenea fiinţe celeste nu domina viaţa religioasă. •Caracteristica religiozităţii australiene nu e credinţa într-un spirit creator, celest suprem., ci totemismul. Vom întîlni aceeaşi situaţie şi în alte regiuni ; divinităţile supreme celeste sunt împinse tot mal mult către periferia vieţii religioase, pînă cad în uitare, rolul preponderent îl suplinesc alte forţe sacre, mai apropiate de om, mai accesibile experienţei lui cotidiene, mai utile. Aşa, bunăoară, Risley şi Geden găsesc la populaţiile aborigene din India urme din credinţa, aproape uitată, într-o fiinţă •divină supremă ; «o *turbure amintire mai degrabă decît o torţă activă»* (Geden, *ERE,* VI 289) ; «o *fiinţă supremă pasivă, căreia nu i se adresează nici un cult»* (Risley, *The people of India,* Caleutta, 198, 216 sq).

Dar oricît de palide ar fi urmele acestor divinităţi supreme celeste, ele păstrează initotdea>una legătura cu viaţa uranică şi meteorică. în in-

vftv o 'aij mi vuado tuns du.no '\nuio *piu ţs* pipj.iw.vd *nu jvp .' d\unj,on\ ajvoţ pjdu.0 v \g* ■QWISIXO, *qş 'vunvapţoţ ap ţvţsţxa v vo dunds as ţănţo) ' jopjnuiau a vo aizpaxd no aunds as nu p audsaQ»* 'iţqirzrAtii a a.rea îs 'înţutuo B lapao, BjBOŢjadns gjraiBţis o ap 'UBJJ guiaodns Bţurpp o 19 îs osou -no *iSDjB'isfî* uip guBuiag (■eţuoutap aAeqtp iBtunu no- nes qno BJBJ 94$ -iuiijd aţsapao JopŢJgţţuîiArp Bţsip 'cg£ 7 'oz(j 73) ţnpTaaQ Joppz nţ&ţuof -BUI Bor^suaîOiBjBO' a —- aaipopad Jopun^Ţj [B ruaes JEpuapBO mim ejuasqe pup pnuipd ur goipB — şjBjn^na Bpgjgg -«gflSOIIO S/Î3Q* '£

'(682 'ţuozzBţţacj) *«ai%s nu luauiiu ajv vuuof aj "'9\u,ruon\ apyoţ ui uipidnp -ui pipj -vuvosjad vo vcnvMj, ad uiindiuoui ou nu uvp 'sns ap appjupd 'snipo vcwoxţx uiounds iou 'osauao vţvţ un ap osaqioa nqjy»* 'BJŢŢŢUI îs BSBoţ§i[aj ejnţdej gppqou o aupap BMBJŢJ, ■gqtiiiqos as nu gţBpopra BJBD '^Ţpuipau pruiao ui 'jopuou ejdnsBap 'acpedap gpjB' as mj B-japnooT OŢUBJII opretuaio uisqoquris spajd aţjeoj un BOUT EZEajţiSgd mp [n^n.Q TS BajBpj -ns a tnţmjA JBŢ 'apuiAud tuns apajaSpnp .' jopŢuaureo iisBd EaseaznBfSa gs BO apapap ţiBaja © pg; 'BţepA ap [naoţeţep îs; pnaapBaeT aiBoţ B 'jpjfjnjonx aoanţnţ pe «aţa? EA\BJIJ>> sniţE BAIBJŢJ, ad asouna rtiAie<f rruaipuj

eupgpgi: Bf ap) pnpuauiBUHTj gtEpotot atsauinuab •(Aip "io «•pnpsips e» *'uwâu* ■■auieA ÎSf *'uSaa* E'

•auţq IBUI gpBA gs BO 'ţururgd ap as-npundojde 'ţqoo risaae mp pnon a ajBcţezgo eap. o 'pip piqoo tuns apaqs aipy 'ap 'apapap tuns mp nţj 'jao ur apaŢnoop 'ţiqŢziAui a : aq,pjpEd *yuns* aoiuean apapuauiapa BaţsaoB

ajBOţţi UQ 'BQJBAap aţaBOJ BUIAip BJnSrj O *Q^S-S* ŢîBSfvf 'ppOflU ŢBSBJ\[B'7

~inquq.sip 'nţuoui jv ţs uiaţa inu.oţvţvp 'j-ojunj-oni dounţnţ V> u.oţvau.0 'uaj m pupiooj 'pqiziaui 'dojundonj dounţnţ p (uidvţs) uio» 'Suaţ duajfB-fnjj ŢS rţiiuinu (uujop '«uidBţs») *Suvaşţ* ad asouno Snop3[Bj\[ŢiuBuirqsog

ilfZ

[1]ŢUOZZBŢ]3J) ţ,ţna *xxţp* ajBdsip B ap e^urpueţ BAjasqo as p ur îs JBQ -ţuap -sruuiD' a ŢS aiBOŢd *aşiwu%* [g •ţiBansBiiiau ŢUŢ Tjidjoo aSun ŢSŢ nMBj\[ajieo na ţnraţn a Buiuing •(uoŢna aţŢB Bpnd aţBod nu mŢ ŢnţopaaaBs) aţuoA -BJ Ţ,nr aţrao-pno — pnjţsBqpB 'jjnq(p .' rn[apaţiiauiBuao ŢS apqwruitŢsaA iu,ns ŢUOU .' BţjBj BjadooB ŢSJ nAVB-jţ ajBO na ŢnjBA a ŢntnţMauiBixrjij rnjnzv

•«aŢiBoţdV> îs -KţtraxMBUU;ij«- '«aao»- nj^uad uauuaa

BD, Î[9]JÎT[B] [3]P WSOŢOJ a nAiBj\[*-(«uadoav v» '«apuiţui v» 'noi* BŢ ap) 3papa 9'ţuajdjhs ŢaţUŢŢg apuinu'a nAVBj\['aA\g JorŢŢţBpndod Baţ-BŢiiJofBixi B7

•asaaAB aArsaoixa nss Bţiaoas ap *dmi%* ur apŢi^BOioAui ap BJBJB' *m* — ŢixnpBânj BJBJ 'aaipopad ţintrj BJBJ 'aipBJods Ţpno un apa JBQ ■aŢEiojd ap Ţnsaoxa ŢS Bpaas na BjnţBSaf u} aipauir/duri as ţţno *m* *\x\mS* -Ujis 'ţdtej ap 'ţg •(•bs ogl 'I 'P[a] 'i *'6unudsj.fi* 'ţpiuiqag) .' (laiţBpgaA BŢJU -BCJB) BOBjq aţnBO ŢS-BS ţuruied ad îpoqoa B-S jinez go euuiBasuj gnofd pxiJO 'iKiaoas a 'autjBop Bâninj pujQ -appgs 'JOŢ îŢidba no '(uqnosBui) B«nţ ŢS (uŢUŢurag:) apaiBos BŢJB as şaŢUBLrn *mj* Bţurnoof ap *un%®iy* "Jidoa ţnABi n/B' ŢS eijos jnStrrs ţsaja BI-ŢS Ţg -(96 'i 'ŢuazzB^ajj -p '^trapiArauro == ţuapsruuro *.' BOŢPŢJOŢBU Bjn^BSBjţ.) gnrz a dtatţ *ţp* retiinu JOfiuauiBo aŢŢjnpurS aţsBouno jgp 'ţuaipsiuuio. a ESnin^î -BaSap BOTBO ajBO pa ad aţsas -dapad pnaauzBjp no JBŢ 'rnţ pprrui pnuuias a rnuBgBjn .' BS BajBfjnsBj Baa Ţ/nţtirA 'fnpuin^' a ŢUŢ BOOOA îs jaQ ur aţsainoox •' gurajdns BJUŢIJ a BSnjnd 'BŢsy uip ŢŢţBpndod «aAipruipd» ŢBUI apao uip Bun Bp 'auBujOipuy afapns

fiinţă divină, subordonată lui» (Pettazzoni, 102—103). Amănuntul că nu Kari a creat pămîntul şi omul e semnificativ ; ni se revelează aici o formulă vulgară a transcendenţei şi pasivităţii divinităţii supreme, prea depărtată de om ca să poată îndestula nenumăratele nevoi religioase, economice şi vitale ale acestuia. Ca şi ceilalţi zei supremi uranici, Kari locuieşte în Cer şi supărarea şi-o arată fulgerînd ; de altfel chiar numele lui înseamnă •«trăznet» (Pettazzoni, 103). E omniscient pentru că vede tox ce se petrece pe pămînt, Nu are un cu'k propriu-zis, ci e invocat, aducîndu-i-se şi sacrificii, numai dînd se dezlănţuie uraganul.

Acelaşi lucru se petrece la negrii de limba *tshi,* din Africa occidentală : Njenkupon e prea departe ca să fie adorat; nu are cult nici sacerdoţi proprii şi e omagiat numai în rare împrejurări, în caz de mari lipsuri sau epidemii, sau după un puternic uragan, cînd oamenii îl întreabă cu ce le-a greşit (Petitazzoni, 239). Dzingbe («Tatăl Universal») se află în fruntea pantheonului poliiteist al populaţiei Ewe. Spre deosebire de majoritatea celorlalte fiinţe celeste supreme, Dzingbe are un sacerdot al său propriu, numit *dziasi,* «preot al Cerului», pe care-1 invocă în timpul secetei : «O *Cerule, căruia ii datorăm mulţumire ! Mare e seceta; fă ca să plouă, ca să se răcorească pămîntul, să prospere cîmpurile l» (ibid,* 242). Depărtarea şi dezinteresarea Fiinţei supreme celeste e admirabil exprimată în zicala pe care o pronunţă Gyriarnas din Africa Orientală, arăiînd cerul : *«Midugu (Dumnezeu) e sus, manii sunt jos»* (lt : în pămînt : Le Roy *La religion des primitifs,* 184). Bantu spune : *«Dumnezeu după ce a creat omul, nu se mai preocupă de el în nici un fel».* Iar Ne-griJlos repetă că *«Dumnezeu s-a depărtat de noi»* (Trilles, *Les Pygmees,* 74).

Populaţiile Fang din pădurea africană ecuatorială îşi rezumă fi-losofia lor religioasă în următorul cîntec : *«Nzame (Dumnezeu) e sus, omul e jos. Dumnezeu e Dumnezeu, omul e om. Fiecare în casa sa, fiecare la el acasă».* Nzame nu are cult şi Fang nu i se adresează decît cînd cere ploaie *(ibid.* 77). Tot pentru ploaie se roagă Hotentoţii lui Tsurii-Goam : *«O, Tsuni-Goam, o tu, părintele părinţilor, tu, părintele nostru, fă ca Nanub (adică : norul) să lase să cadă ploaia în torente».* Omniscient, Tsuni-Goam cunoaşte toate păcatele şi ca atare e astfel invocat : «O, *Tsuni-Goam, tu singur ştii că nu sunt vinovat* .'» (Pettazzoni, 198).

Rugăciunile ce li se adresează — la nevoie — rezumă admirabil structura lor uranică. Populaţiile Batek din Sumatra cunosc o Făptură celestă supremă, Muledjani sau De'baita, şi căreia i se roagă astfel : *«Tu eşti cel care se înalţă — şi atunci fulgeră ; te învîrteşti — şi izbucneşte vîntul; te întorci ■— şi e cutremur»* (Pettazzoni I, 117). Altminteri, nu e vorba de un cult propriu-zis. Dayaki din Borneo invocă pe *Petara* numai în cazurile extreme — deşi are toate prerogativele divinităţii supreme : locuieşte in Cer, e pur, e drept, e omniscient, pedepseşte păcatele prin diluvii, etc. (Pettazzoni, 121 sq.).

Pigmeii din Africa ecuatorială cred că Dumnezeu (Emvam) îşi arată dorinţa iui de a intra în legătură cu omul prin curcubeu. De aceea, îndată ce apare curcubeul, pigmeii îşi iau arcurile, se aşează in faţa curcubeului şi încep să p'salmodieze : *«...Tu ai răsturnat sub tine, biruitor în luptă, tunetul care ameninţa, care ameninţa atît de tare, de mîniat! Era el supărat oare pe noi ?»* etc. Litania se încheie cu rugăciunea adresată curcubeului de a interveni pe lingă Fiinţa supremă celestă, pentru ca

aceasta să nu mai fie Supărată pe ei, să nu mai trăznească şi să nu-i mai omoare (Triiles, 78—79).

Oamenii nu-şi aduc aminte de Cer şi de divinitatea supremă decît atunci cînd primejdia îi ameninţă chiar din regiunile uranice ; în restul: timpului religiozitatea lor e solicitată de nevoile zilnice iar practicile sau devoţiunea lor se îndreaptă către forţele care controlează asemenea nevoi. Evident, aceasta nu ştirbeşte întru nimic autonomia, măreţia şi în-tîietatea Fiinţelor supreme celeste; dovedeşte, cel mult, că omul «primitiv», ca şi cel civilizat, Ie uită eu destulă uşurinţă îndată ce nu mai: are nevoie de ele ; că viaţa grea îl sileşte să privească mai mult spre[1] pă-mînt decît spre Cer, şi că redescoperă importanţa Cerului numai atunci cînd moartea îl ameninţă şi vine dintr-aeolo.

într-adevăr, nicăieri în religiozitatea primitivă făpturile supreme-celeste nu joacă un rol de frunte. Dominanta religiilor australiene e totemismul. în Polinezia, cu toate că există credinţa într-un zeu suprem celest sau într-o pereche divină primordială, viaţa religioasă se caracterizează printr-un variat polişamanism şi politeism. în insula Yap din Carolinele Occidentale e destul de precisă credinţa în Yelafaz ■— Fiinţă supremă, creatoare, bună etc. — dar populaţia venerează' spiritele (ta~ liukan).

Locuitorii insulelor Water din Indonezia practică fetişismul deşi cunosc o Fiinţă Supremă, «băfcrînui», care locuieşte în Soare sau în Cer (Pettazzoni, 134).

în Indonezia, în general, divinitatea supremă a Cerului *[indescifrabil]* sau a fost înlocuită de cea a soarelui ; de pildă *l-lai* din *[indescifrabil]* centrale a fost asimilat zeului solar, care se înfăţişează de altfel ca un continuator al operei de creaţie începută de *l-Lai.* Acelaşi fenomen în Timor şi în nenumărate alte insule. Populaţiile africane, deşi păstrează mai mult sau mai puţin integral credinţa într-o fiinţă supremă -celestă, cunosc cu totul alte dominante religioase decât monoteismul sau rnono-latria. Aşa, bunăoară, Ba-Ranga (Bantu meridionali) cred în *Tilo,* «Cerul», care are toate atributele Fiinţelor supreme şi e numit «domn», «stâpîn »; dar *Tilo* nu se bucură de nici un fel de cult, viaţa religioasă, istovindu-se în ideile animistice şi cultul morţilor. La Fang (Bantu occidentali), Nzame e rareori invocat ; religia e redusă la fetişism şi animism. Negrii cunosc atît fetişismul cît şi un pantheon politeist, deşi n-au pierdut credinţa în Fiinţa celestă supremă Nzame.

în religia indienilor, Den© predomină cultul spiritelor şi şamanismul, dar există şi aici Fiinţa supremă, de natură celestă (Yuttoere, care înseamnă «cel ce stă în înalt»).

în Malaezia, dominanta vieţii religioase e credinţa în *mana ;* există însă şi animism şi urme dintr-o credinţă într-o Fiinţă celestă. Structura religiozităţii fidjiene e animismul — deşi supravieţuiesc resturi dintr-o divinitate supremă celestă : Ndengei, închipuit, paradoxal, sub forma unui mare şarpe care stă ascuns într-o peşteră, sau avînd numai capul de şarpe şi restul trupului de piatră ; cînd se mişcă se cutremură pâ-mîntul. Totuşi el e creatorul lumii, e omniscient, pedepseşte răul, etc. (Pettazzoni, 155 sq.). în alte părţi, o divinitate lunară s-a suprapus Fiinţei supreme uranice; aşa, bunăoară, la locuitorii insulelor Banks (Co-drington, *The Melane sien,* 155 sq.) şi în Noile Hebride (Pettazzoni, p. 161). în foarte rare cazuri şi fără îndoială sub influenţa matriarhatului — divinitatea supremă celestă e femitiirvă, •astire!! Hirrfu&uftet din

N. Irlandă, care-şi păstrează toate atributele divinităţii supreme uranice (pasivitate, etc.) dar e de gen feminin ; sau formele feminine (şi anima-leşti) ale lui Puluga, cunoscute sub numele de Biliku şi Oluga (A. P. Brown, *The Andaman Islands*, Cambridge, 1916, eh. III) ; sau divinitatea Qamaits la indienii Bellachula (Bilcbula) de pe coasta de nord-vest a Pacificului, «singurul exemplu al unei adevărate Fiinţe supreme în formă feminină pe care-1 întâlnim în nordul Amerieii» (Alexander, *North Am.*
..*Mythology,* Boston 1916, p. 273).

Alteori o Mare Zeiţă feminină s-a substituit Fiinţei supreme celeste originare, la Todas, la Kavis din Assam etc. In sudul Indiei divinitatea uranică supremă nu joacă aproape nici un rol, viaţa religioasă fiind confiscată în întregime, de către cultul divinităţii locale gen *grama-devotă.*

Destul de frecvent este de asemenea motivul perechii primordiale Cer-Bărbat — Pămînt-Femeie.

Astfel în insula Keisar din Indonezia e venerat în primul rând principiul masculin Makarom manouwe, care locuieşte în Cer şi temporar în Soare, şi principiul feminin Mek. mawakhu, prezent în pământ (Pettaz-zoni, 134). Perechea primordială şi mitul cosmogonic corespunzător este caracteristic Polineziei şi Mioroneziei. Versiunea Maori a lui Răngi şi Papa fiind în această privinţă cea mai cunoscută. Urme din credinţa într-o pereche cosmică primordială se întâlnesc şi în Africa : la Bantu, meridionali, îndeosebi la populaţiile Bawili şi Fjort, divinitatea supremă celestă, Nzambi, trece pe al doilea plan, lăsînd în loc, şi chiar sub acelaşi nume, o divinitate a Pământului, ale cărei secrete culturale aparţin cu exclusivitate femeilor (Pettazzoni 250 sq.). Motivul perechii Cer-Pă-mînt se reîntâlneşte în California meridională (sub forma de frate şi soră, ■dau naştere tuturor lucrurilor), la Indieni. Pînă şi în New Mexic la indienii din câmpie (Plairfs Indiens), la Sioux, Pawni şi în Antile.

.?. FUZIUNE ŞI SUBSTITUŢIE. După cum se vede divinitatea supremă celestă lasă pretutindeni locul unei alte realităţi religioase. Morfologia acestei substituiri e destul de variată, sensul fiecărei substituiri în parte este întotdeauna acelaşi : trecerea de la pasivitatea şi transcendenţa Fiinţelor celeste la forme religioase dinamice, eficiente, lesne accesibile. Asistăm, am putea spune, la o progresivă «cădere în concret» a sacrului ; viaţa omului şi mediul său cosmic imediat înconjurător se permeiază tot mai mult cu saerălitatea. Credinţele în Mana *[indescri-frabil],* animismul, totemismul, devoţiunea către spiritele morţilor, divinităţile locale etc. situează pe om pe o altă poziţie religioasă decît cea pe care o avea faţă de Fiinţa celestă supremă. Chiar structura experienţei religioase se schimbă ; altfel revelat bunăoară un Daramukm sau Ti-rawa, altfel totemurile agrama-deveta, sufletele morţilor etc. Substituirea marchează întotdeauna victoria formelor dinamice, dramatice, bogate în valenţe mitice — asupra nobilei dar pasivei şi depărtatei Fiinţe supreme celeste. Aşa, bunăoară, la Maorii din Noua Zeelandă, Răngi, deşi prezent *[indescijrabil],* nu e obiect de cult ; locul lui a fost ocupat de Tangaroa, zeul suprem (solar ?) al pantheonului maori. în Malaezia e comun mitul celor doi fraţi, unul întreprinzător şi celălalt stupid (cele două faze ale lunii) creaţi de Fiinţa celestă supremă şi căreia, cu timpul, s-au substituit. în general, Fiinţa supremă cedează locul unui demiurg —-pe care 1-a făcut el şi care, în numele său, la ordinul lui, creează sau

organizează lumea — sau noi divinităţi solare. Astfel, la unele populaţii Bantu, demiurgul Unbulunkulu e creatorul neamului omenesc dar se află subordonat Fiinţei celeste supreme Utikxo, deşi aceasta din urmă a fost împinsă de el în umbră. La indienii Tlingit (coasta de nord-vest a Pacificiului) figura divină centrală e Corbul, erou şi demiurg primordial, care face lumea (mai precis o organizează, răspîndeşte pretutindeni civilizaţia şi cultura), creează sau eliberează soarele ©te. Dar uneori, Corbul face toate acestea la ordinul unei Fiinţe divine superioare (de pildă, ca fiul său). La Indienii Tupi (Guarani), — Tamosci (Tamoi) e străbunul mitic, demiurgul solarizat, care se substituie fiinţei celeste.

In America septentrională fiinţa supremă celestă tinde în general să se asimileze cu personificarea mitică a trăsnetului, vîntuiui, înfăţişat — ca o mare pasere (corbul etc.) ; prin bătaia aripelor se porneşte Vîntul, iar limba ei e fulgerul (J. Rendel Harris, Boanerges,, 13 sq.). Trăsnetul a fost de la început şi a rămas pînă la urmă atribuitul esenţial al divinităţilor uranice. Uneori se Singularizează şi-şi capătă o anumită autonomie. Aşa, bunăoară Indienii Sioux îndeosebi socoteau că sunt saturate de Wakan, astrele şi fenomenele meteorice : soarele, luna, trăsnetul, dar în primul rînd trăsnetul. Indienii ,Kawe spun că nu au văzut niciodată pe Wakan (de), dar că l-au auzit adesea euvîntind prin tunete. La Dakota, *Wakantanka* e de fapt, «un nume pentru tunet» (Dorsey). Sub numele de *Wekanda,* Omaha omagiază printr-un cult propriu-zis Tunetul ; mai ales la începutul primăverii i se aduc ofrande de tabac şi oamenii fumează ureîndu-se, în onoarea lui, pe coline (Pettazzoni, 200). La Algonkini se fac făgăduinţe lui Chebbeniathan, omul de sus, de cîte ori ameninţă furtuna sau trăsnetul pare iminent. Am văzut că în ritualele de iniţiere australiene epifania trăsnetului are loc prin sunetele aşa-numitelor rhomburi. Acelaşi obiect şi aceiaşi ceremonial s-a păstrat şi în riturile de iniţiere orfice. Fulgerul e arma zeului Cerului în toate mitologiile şi locul lovit de el devine sacru. Arborele fulgerat mai frecvent (stejarul) * e investit cu prestigiile divinităţii supreme *(enely'sion* al grecilor, *fulgnritum* la romani : Usener, IV, 478) ; oamenii ucişi de el, consacraţi. Un foarte mare număr de credinţe în legătură cu sfinţenia trăsnetului se întîlnesc răspândite pe întreg pământul. Pietrele aşa-zise «de trăsnet» şi care nu sunt în .majoritatea lor decât silexuri preistorice, se credeau a fi chiar vîrful săgeţii fulgerului şi ca atare venerate şi bine păstrate. Tot ce cade din regiunile superioare participă la puterile uranice ; de aceea erau omagiaţi meteoriţii din belşug încărcaţi cu sacra-litatea siderală (Metal. 3, sq.).

Nu putem afirma eu hotărâre că devoţiunea faţă de fiinţele celeste a fost singura şi cea dinţii credinţă pe care a avut-o omul primitiv şi că toate celelalte forme religioase au apărut ulterior şi reprezintă fenomene de degradare. Deşi ■credinţele într-o fiinţă supremă celestă se întîlnesc îndeobşte în cele mai arhaice societăţi primitive (Pigmei, Australieni etc), nu se întîlnesc, totuşi, în fiecare din aceste societăţi (lipsesc bunăoară la Tasmanieni, la Weddas, la Kubu). De asemenea nu ni se pare că asemenea credinţe exclud cu necesitate orice altă formă de sacralitate. Fără îndoială, omul a putut' avea, din cele mai vechi timpuri, revelaţia

** Stejarul lui Zeus la Dodona, al lui Jupiter capitolinul la Roma, stejarul lui Donar de Ungă Geisraar, stejari sacri în România, în Prusia, stejarul lui Perun în ţările slave etc.*

transcendenţei şi atotputerniciei sacrului în experienţa raporturilor lui cu mediul uranic. în iei însuşi şi înainte de orice fabulaţie mitică, sau elaborare conceptuală, Cerul s-a înfăţişat ca domeniul divin prin excelenţă. Dar concomitent cu această hierofanie uranică, au fost posibile nenumărate alte hierofanii. fUn lucru se poate afirma : că, în general, hierofania celestă şi credinţele în Fiinţele supreme au cedat locul unor alte economii religioase. Iarăşi vorbind în general, este sigur că asemenea credinţe în Fiinţele cereşti supreme reprezentau cîndva centrul însuşi al vieţii religioase, iar nu un simplu sector periferic, cum ni se înfăţişează la primitivii din zilele noastre. Actuala absenţă a acestor Divinităţi uranice înseamnă pur şi simplu că ansamblul cultural a fost confiscat de alte forme religioase ; în nici un caz nu înseamnă că asemenea Divinităţi uranice sunt creaţii -abstracte ale omului primitiv (sau. numai al preoţilor), că acesta n-a avut sau n-a putut avea cu ele raporturi religioase. ^De altfel sărăcia culturală *[indescifrabil]* de fapt absenţa unui, calendar religios ocazional, sporadic, fiecare din aceste Fiinţe celeste supreme este omagiată prin rugăciuni, sacrificii etc. .Uneori e vorba de un cult în adevăratul înţeles al cuvântului, aşa, bunăoară, dansurile nocturne în onoarea lui Cagn la Boshimani, sau marile serbări rituale din America de Nord în cinstea acestor făpturi supreme (Tirawa, Chebbeniathan, Awonawilona). Că Divinitatea celestă se află în centrul religiozităţii arhaice, o dovedeşte analiza straturilor religiei australiene. Acolo unde ceremonialele de iniţiere sunt mai viguroase (sud-estul Australiei), tocmai acolo intîlniim Divinitatea celestă asociată cu celebrarea riturilor secrete. Şi acolo unde esoterisrnul e pe cale de dispariţie (ca la majoritatea triburilor australiene din centru — Arunta şi Loritja), acolo Divinitatea celestă (Altjira, Tukura) se dovedeşte a fi destituită de valoare religioasă, supravieţuind mai ales în sfera mitului. Ceea ce înseamnă că credinţa în Divinitatea celestă era incontestabil mai integrală şi mai activă în trecut. Prin iniţiere se ia cunoştinţă de adevărata theofanie, de descendenţa mitică a clanului, într-un cuvînt de poziţia omului în Cosmos,. Iniţierea este şi un act de cunoaştere, nu numai o regenerare totală. Cunoaşterea, înţelegerea globală a lumii, descifrarea unităţii cosmice, revelarea cauzelor ultime care susţin viaţa etc. — sunt acite făcute posibile de contemplarea Cerului, de hierofania celestă şi de divinităţile supreme uranice. A,m greşi dacă am considera aceste acte ,şi întrebări drept simple preocupări raţionale (cum cred Lang şi W. Sehmidt). Ele sunt, dimpotrivă, acte ale omului integral, care, evident, cunoaşte şi obsesia cauzalităţii, dar, înainte de toate, cunoaşte — adică se află nemijlocit — inserat în problema existenţii. Toate acele revelaţii de natură metafizică (originea neamului omenesc, istoria, sacră a divinităţii şi strămoşilor, metamorfozele, sensul simbolurilor, numele secrete etc.) făcute în cadrul ceremoniilor de iniţiere, nu au drept scop exclusiva satisfacere a setei de cunoaştere a neofitului, ci în primul rînd urmăresc fortificarea existenţei sale integrale, promovarea continuităţii vieţii şi a populaţiei, asigurarea destinului post-mortem etc.

Deci, ca să revenim, este intru totul semnificativă prezenţa în cele mai arhaice straturi ale religiei australiene — a divinităţilor uranice în cadrul ceremoniilor de iniţiere ; care, repetăm, asigură regenerarea iniţiatului, dar, totodată, îi revelează secrete de natură metafizică ; îl îndestulează în acelaşi timp viaţa, forţa şi cunoaşterea. Aceasta demonstrează strînsa legătură dintre theofanie (pentru că, în ceremoniile de

iniţiere se revela adevărata natură şi adevăratul nume al divinităţii), soteriologie (pentru că, oricît ar fi de elementară, ceremonia de iniţiere pjsigura totuşi «salvarea» candidatului) şi metafizică (revelaţiile ce se făceau asupra naturii şi originii Cosmosului, originii neamului omenesc etc). Iar în centrul ceremonialelor secrete ,se afla Divinitatea uranică ; aceeaşi divinitate care făcuse cîndva universul, crease omul, coborîse şi. pe pămînt, ca să instaureze cultura ,şi riturile de iniţiere. Această prerogativă a Divinităţii uranice de a fi originară, nu numai creatoare şi atotputernică, ci şi clar-văzătoare, «cunoscătoare» prin excelenţă — explică-transformarea lor, în anumite culturi, în Figuri divine abstracte, în concepte personificate prin care se explică Universul sau se identifică realitatea absolută. Iho, zeul celest din Noua Zeelandă şi Tahiti, revelat numai iniţiaţilor în doctrinele sacerdotale esoterice, este mai degrabă un concept filosofic decît o divinitate propriu-zisă (Pettazzoni, 174). Alţi zei uranici — bunăoară Nzambi al populaţiilor Bantu, Sussistinako la americanii Sia — sunt asexuaţi ; fenomen de abstractizare care denotă transformarea divinităţii într-un principiu metafizic. Iar Awonawilona al indienilor Zuni ni se înfăţişează privat de orice trăsătură personală, puţind fi considerat atît feminin cît şi masculin (He-She îl numea Lang).. Nu trebuie să uităm însă că androginia zeilor e un caracter principal. Aceşti zei supremi uranici au putut fi transformaţi în concepte filosofice' pentru că însăşi hierofania uranică se putea transforma într-o revelaţie metafizică ; adică pentru că chiar structura contemplaţiei Cerului o îngăduia alături de revelarea puţinătăţii omului şi a transcendenţei Divinităţii şi relevarea sacralităţii cunoaşterii, a puterii înţelepciunii. Nicăieri mai total ca în faţa cerului diurn sau a bolţii înstelate nu se putea descoperi mai bine originea divină şi valoarea sacră a cunoaşterii, a celui ce vede şi înţelege, a celui ce «ştie», pentru că se află pretutindeni, vede totul, a făcut şi controlează totul. Desigur, pentru mentalitatea modernă asemenea divinităţi cu contururi mitice nepreeise — Iho, Brahman, etc. — par «abstracte» şi suntem înclinaţi să le asemănăm mai degrabă cu un concept filosofic, decît cu o divinitate propriu-zisă. Dar nu trebuie' să uităm că pentru omul arhaic, pentru omul care le-a plăsmuit, înţelepciunea, cunoaşterea erau — şi au rămas — epifanii ale «puterii», ale «forţei» sacre. Cel ce vede şi ştie totul *poate* şi *este* totul. Uneori, asemenea fiinţe supreme de origine uranică devin temeiul Universului, izvorul şi controlorul ritmurilor cosmice, tinzînd să coincidă fie cu esenţa sau substanţa metafizică a Cosmosului, fie cu Legea, cu ceea ce e etern şi universal înapoia fenomenelor pasagere şi a devenirii ; Legea pe care nu o mai pot aboli nici măcar zeii. Oricît de multiple şi de variate ar fi componentele care intră într-o creaţie religioasă (formă divină, rit, mit,, cult) expresia ei tinde să se reîntoarcă necontenit la tiparul arhetipal. Astfel, trecînd în revistă o serie de divinităţi ale Cerului din religiile politeiste, ne vom putea dispensa de «istoria» fiecăreia în parte, ca să-i putem înţelege structura şi destinul ; pentru că fiecare din ele, în pofida «istoriei» care le precede, tinde să regăsească «forma» originară, să se reîntoarcă Ia arhetip. Ceea ce nu înseamnă, însă, că figurile acestor divinităţi celeste sunt simple sau că putem împinge prea departe procesul de simplificare a înfăţişării lor.

Cel dintîi element nou pe care îl prezintă aceste divinităţi faţă de tipurile analizate în paragrafele precedente este suveranitatea lor. Treci nd de la religiile populaţiilor primitive la religiile aşa-zise politeiste,

principala dificultate pe care o întîmpinăm este ridicată de propria lor «istorie». Evident, «istoria» a modificat şi theofaniile primitive ; nici unul dintre zeii cereşti ai populaţiilor primitive nu sunt «puri», nu reprezintă o formă aurorală. Formele lor s-au modificat datorită influenţelor exterioare sau pur şi simplu datorită «trăirii» lor într-o tradiţie umană. Dar, în religiile aşa-zise politeiste, istoria a avut o cu totul altă intensitate, concepţiile religioase ca şi întreaga viaţă *[indescifrabil]* şi mentală a acestor popoare creatoare de istorie au suferit influenţe, simbioze, conversiuni şi eclipse.

Formele divine, întocmai ca şi toate celelalte «forme» produse de *o* asemenea cultură, trădează în structura lor nenumărate componenţe. Din fericire, viaţa religioasă şi creaţiile la care le dă naştere sunt dominate de ceea ce ani putea numi tendinţa către arhetip.

Theofania nu se reduce numai la realităţi uranice şi meteorologice, «puterea» lor nu se manifestă numai prin Creaţia cosmică ; ei devin stă-pmi ca suverani universali. De aceea, în religiile aşa-zise politeiste nu se poate vorbi întotdeauna de zei' ai Cerului fără a ţine seama de acest nou element al suveranităţii, care, deşi derivă din prerogativele celeste, alcătuieşte în ea însăşi o nouă valorificare religioasă a «puterii» şi tinde să modifice simţitor profilul divinităţii.

începem rapida noastră trecere în revistă cu Divinitatea supremă celestă adorată de populaţiile nomade din nordul şi centrul Asiei. Numele mongol al acestei divinităţi e *tengri,* care înseamnă «cer» (cf. şi *tengeri* al buriaţilor, *tăngere* al tătarilor de pe Volga, *tingir* al beltirilor, *tangara* al iakuţiior şi probabil *tura* al tschuvaşilor ; (Holmberg, *Rel. Vo^stellv.ngen,* 141 sq.). La tcheremiri zeul ceresc suprem se cheamă *Junie,* originar «cer» *(Rel. Tch.* 63). *[Relig. d. Tcheremissen].* Numele cel mai frecvent la ortyeci şi woguli e *Num-turem,* «Turem, cel înalt-, «Turem care locuieşte sus» (Karjalainen II, 250). Mai la sud, la ostiecii irtysch, numele divinităţii celeste se formează cu *Sănke,* al cărui sens original e «luminos, strălucitor, lumină» (Karj. II, 260) ; *Num-Sănke* («Sănke cel de sus») *Jem-Sănke* («Sănke cel bun») etc. Kai Donner a încerca L să explice pe *Num* prin grecescul *nomos,* găsind în textele sogh-diene termenul intermediar : *nom,* «lege» ; alţii au derivat pe *Num* clin sumerianul *Anu.* Chiar dacă ar fi confirmate, aceste etimologii n-ar putea dovedi altceva decît un împrumut lexical, conceptul unui zeu suprem celest fiind autohton în culturile arctice (Schmidt, *Ursprung,* III, 357).

In scrisoarea pe care Mangu-Khan o trimitea prin Ruysbroeck regelui Franţei, se află şi cea mai clară profesiune de credinţă a stirpei mongole : «*Aceasta e porunca Dumnezeului etern : în cer se află numai un singur Dumnezeu etern, şi numai un Stăpîn va ji pe pămint, Genghis-Kahn, Fiul lui Dumnezeu*». Iar pe pecetea lui Genghis-Khan este scrisă următoarea inscripţie : *«Un Dumnezeu în Cer şi Hanu pe pămint. Pecetea stăpînului pămîntului».* Concepţia aceasta a monarhului universal, fiul sau reprezentantul Suveranului ceresc pe pămint, se întâlneşte şi la Chinezi (de asemenea în regiunile austro-asiatice — Clovs 640 sq). In vechile texte chineze, zeul Cerului' avea două nume : *tien* («Cer» şi «Zeu al Cerului») şi *sang-ti* («Domnul înalt» sau «Domnul care locuieşte sus»). împăratul era «Fiul Cerului», reprezntantul zeului ceresc pe pămînt. Mongolicului *dzajagen* îi răspundea chinezescul *tien-ming :* «Porunca Cerului». Suveranul nu garantează numai dreapta rînduială a societăţii, ci şi rodnicia pământului, desfăşurarea normală a ritmurilor cos-

mice. Cînd are loc o catastrofă seismică sau orice altă calamitate, suveranul chinez îşi mărturiseşte păcatele şi practică rituri de purificare. El e «Omul Unic», reprezentantul ordinii cosmice şi paznicul legilor. Alte titluri şi epitete ale zeului Cerului îi definesc încă mai complet natura şi funcţiunile. Beltirii adresează rugăciunile Ier «Prea miluitorului Khan» (Kaira Kân) şi «Conducătorului» *(cajan;* Holmberg [Harva-Holm-berg], 144). Tătarii din Minussinsk numesc zeul suprem «Creatorul Pă-mîntuM» *(car cajany);* p. 149) Yakunţii : «înţeleptul Stăpân Creator» *(vriln ajy tojon)* sau «Stăpânul prea înalt» *(ar tojon),* tătarii altaiei «Cel Mare» *(ulgăn, iilgen)* sau «Cel prea mare» *(bei iilgăn),* iar în rugăciuni de asemenea «Lumină albă» *(ah ajaş;* cf. ostiacul *sănke)* şi «Khan prea luminat» *(ajas Kan,* ib. 154). Ostiacii şi wogulii adaugă numelui *turem* epitetele de «mare», «luminos», «auriu», «înţelept», «cel prea sus», «Domnul Dumnezeul tatăl meu», «lumină bună, aurie de sus» etc. (Kar-jalainen II, 250 sq.). în rugăciuni şi texte literare zeul cerului e chemat adesea «Tată» (ib. 284).

Simpla enumerare a acestor nume şi titluri pune în evidenţă caracterul celest suveran şi creator al divinităţii supreme uralo-altaiee. Locuinţa lui e în Cer (cf. Karjalainen, 237), în cerul al 7-lea, al 9-lea sau al 16-lea. (Baiulgen). Tronul său se află în punctul cel mai înalt al Cerului sau în vîrful Muntelui Cosmic. Tătarii Abakan vorbesc de asemenea de «Bolta» zeului celest, buriaţii de «Casa strălucind de aur şi argint», iar altaicii de un Palat (orgo) cu «Poartă de aur» şi ou «Tron de aur» (Holmberg, *Relig. Vorst,* 154) Zeul are (7 sau 9) fii şi fie© (ibid, 156) şi e înconjurat de ajutoare şi «mesageri» pe care semenul îi întâlneşte în ascensiunea sa magică la Cer. (Unul din aceştia, *jajyk,* locuieşte pe pământ şi împlineşte rolul de intermediar între *iii găn* şi oameni ; altul, *suila,* observă purtarea oamenilor şi informează pe Stăpân, *(ib.* 155 sq). Dar nu întâlnim la uralo-altaici mitul hierogamiei, deşi buriaţii numesc în rugăciunile lor Cerul «Tată» şi Pământul «Mamă» *(ib.* 112).

Zeul suprem ceresc e creatorul pămîntului şi al omului. E «a toate făcător» şi «Tată». El a creat cele văzute şi nevăzute, şi tot el face să rodească pămîntul (144, Karj., 262).

La woguli Numi-târem nu e numai creatorul, ci şi civilizatorul omenirii, învăţînd pe oameni cum să pescuiască etc. (Kerjalainen, 254). Această idee de creaţie este strîns legată de ideea de normă cosmică. Cerul e arhetipul ordinei universale. Zeul celest garantează atît intangibili tatea şi perenitatea ritmurilor cosmice cît şi buna orînduială a societăţilor umane. E «Khan», «Conducător», «Stăpân», adică suveran universal. De aceea «poruncile» lui trebuiesc respectate (în titlurile zeului e manifestă noţiunea de «poruncă», «poruncitor», cf. Hol., 144). Mongolii cred că Cerul «vede» totul şi la depunerea jurământului rostesc : «Să *ştie Cerul»,* sau «Să *vadă Cerul»* (Hoimb. Vorst, 150). Iar în «seninele Cerului» (comete, secetă etc.) citesc revelaţii şi porunci divine. Creator, a toate văzător şi ştiutor, paznic al legilor — divinitatea celeistă e cosmo-erator, deşi nu guvernează direct, ci atunci cînd apar în istorie organisme politice, prin reprezentanţii săi tereştri, Khanii.

Ansamblul Cer-Creator — Suveran universal — garant al ordinii cosmice şi temei al continuităţii vieţii pe pământ — e completat de note bine cunoscute divinităţii celeste a pasivităţii. în marile organisme politice (China, imperiile mongole) actualitatea lui e sporită prin mistica suveranităţii şi prin insăşi prezenţa şi eficienţa imperiului. Dar când

-«istoria» nu intervine, divinitatea supremă tinde să devină — în con-, ştiinţa adoratorilor ei — pasivă şi distantă. Pentru unele populaţii al-taice, zeul Cerului e atât de departe încît nu se interesează de faptele oamenilor. Astfel *buga* (-«Cer», «Lună») al tunguşilor ştie totul, dar nu se amestecă în treburile oamenilor, nici nu pedepseşte pe răufăcători. *Uriin ai tojon* sau *aibyt aga* (Aga «Tată»-) al iekuţilor, locuieşte în al 7-lea Cer, pe un tron de marmură albă, stăpâneşte totul, dar nu face decît binele (i.e nu pedepseşte). Tunguşii din regiunea Turuehansk cred că Zeul Cerului aduce uneori norocul, alteori nenorocul, dar mărturisesc că nu înţeleg după care criteriu se poartă astfel (Holmb., 151).

In general însă, se poate spune că divinităţile celeste supreme ale popoarelor uralo-altaice îşi păstrează totuşi mai integral decît la alte rase caracterele ei primordiale. Nu cunosc hierogamie şi nu se transformă în zei ai furtunii şi tunetului. Uralo-altaicii îşi înfăţişează tunetul sub forma unei paseri *[lectură incertă]* dar nu-i aduc sacrificii. I se adresează rugăciuni pentru hrană (Of. Numitârem, Karj.,255), se bucură de un cult propriu, i se sacrifică îndeosebi cai şi reni albi. Dar, în nici un caz nu se poate spune că întreaga viaţă religioasă e confiscată de credinţa în divinitatea celestă. (O serie întreagă de rituri, credinţe, superstiţii riu-1 implică nici măcar indirect).

Termenul sumerian pentru divinitate, *dingir,* avea ca semnificaţie primară o epifanie celestă : «clar, strălucitor» *(dingir* era tradus în ac-cadiană prin *ellu* «clar», «strălucitor»). Ideograma care exprima cuvîn-tul «divinitate» (pronunţat *dingir)* era aceeaşi prin care se exprima cu-vîntul desemnînd «Cer» (pronunţat în acest caz *ana, annu).* Originar, acest semn grafic era un hieroglif reprezentînd o stea. Sub pronunţia an(a), an(u), hierogliful semnifica propriu-zis transcendenţa spaţială : «înalt», «a fi înalt». Acelaşi semn *an* se întrebuinţa de asemenea ca să exprime «cerul ploios» şi, prin extensiune, «ploaia», *[indescifrabil].* Intuiţia divinităţii ca atare *(dingir)* era astfel structurată pe hierofanii celeste («înalt», «clar», «strălucitor», «cer», «ploaie»). De timpuriu însă, aceste hierofanii s-au detaşat de intuiţia divinităţii ca atare şi s-au con-centrat în jurul unei divinităţi personificate : Anu care exprimă «Cerul» în chiar numele lui, şi a cărui apariţie în istorie poate fi fixată înainte de mileniul IV. De origine sumeriană, Anu a devenit şeful pantheonu-lui babilonian. Dar ca şi ceilalţi zei celeşti, a încetat cu timpul să joace un rol de primă importanţă. Anu este — cel puţin în epoca istorică — un zeu oarecum abstract. Cultul lui nu e prea răspândit (Jastrow I, 84), este destul de rar invocat în textele religioase şi nu figurează în numele theophan (Furlani, 110). Nu e un zeu creator, ca Marduk. Nu se cunosc figurine de ale lui Anu *(ib.,* 119), ceea ce şi confirmă intelectualitatea în cultul şi viaţa religioasă babiloniană a timpurilor istorice.

Locuinţa lui Anu este, fireşte, în Cer. Palatul lui., situat în punctul cel mai înalt al bolţii, nu e atins de apele diluviului *(Epopeea lui Gilga-mesh,* XIII, 115). Acolo, ca în Olimpul mitologiei helene, îl vizitează zeii (Antren, 54). Templul lui din Uruk se numea Ean-na, «Casa Cerului», în Cer, Anu sta pe tron, învestit cu toate atributele suveranităţii : sceptrul, diadema, coroana şi verya (Dhome, *Rel.,* 67). Este suveranul prin excelenţă, iar insignele regalităţii sale alcătuiesc izvorul şi justificarea autorităţii monarhice ; simbolic regele îşi derivă puterea direct de la Anu. De aceea numai suveranii îl invocă, iar nu oamenii de rînd (Avron,.

55). El este «Părintele Zeilor* *(abri Hani)* mai degrabă în sensul autorităţii suverane decît în sens familiar. E numit «Părinte* (cod Hamrnu-rabi, 42, 46). Stelele alcătuiesc armata lui (Dhorme, 68) căci Anu — ca Suveran universal — este şi un zeu războinic (df. -«Domnul oştilor în Biblie*). Principala lui sărbătoare coincidea cu începerea Anului Nou, deci cu comemorarea creaţiei hunilor. Dar, cu timpul, sărbătoarea Anului Nou e închinata lui Marduk, zeu mai tînăr (ascensiunea lud e din timpul lui Hammurabi, circa 2150 în Ch.), mai «dinamic* (luptă cu monstrul marin Tiamat, şi-1 ucide) şi, îndeosebi, zeu «creator* (Marduk creează lumea din trupul îmbucătăţit al lui Tiamat). Substituirea aceasta a lui Marduk în principala sărbătoare a lui Anu răspunde promovării lui Enlil-Bel, divinitate a cerului uraganic, ploios şi roditor, cu adevăratul zeu suprem babilonian. Implicaţiile acestor substituiri ale divinităţilor «dinamice* creatoare şi «accesibile* ni se vor revela mai clar în paginile ce urmează.

Nu avem a intra aici în discuţia mult dezbătută *Dieus,* ipoteticul zeu al Cerului luminos, comun tutror seminţiilor arice. Ceea ce este sigur este că atî't indianul Dyaus, italicul Ju-piter, elenul Zeus, cit şi germanicul Zic, sunt forme istorice evoluate ale acestei divinităţi celeste primordiale, şi că ele reveleazâ în chiar numele lor binomul originar «lumină* (Zi) — «oacru* (cf. Skr. *div* «a străluci*, *«zi», Dyus,* «Cer*, «Zi*, *dios, dies, deivos, divus).* Numele acestor divinităţi supreme indo-ariene trădează organica lor legătură cu cerul senin, strălucitor. Asta nu înseamnă însă, aşa cum cred mulţi savanţi (cf. Neprin, 195 sq.), că orice manifestare meteorologică — furtună, fulger, trăsnet — era absentă din intuiţia originarului *Dieus.* Cei mai primitivi zei ai Cerului (d. ex. Ba-iamo, Daramulu etc.) controlau fenomenele meteorologice şi aveau ca atribut principal trăsnetul. Simplul fapt că numele zeului arie al Cerului accentuează caracterul lui *strălucitor* şi *senin,* nu exclude celelalte teo-fanii uranice (furtunile, ploaie) din personalitatea lui *Dieus.* Este adevărat că, aşa cum vom vedea, în urmă, o bună parte din aceste divinităţi ale Cerului s-au «specializat* în divinităţi ale furtunii şi fecundităţii. Specializările acestea ulterioare se explică însă prin procese bine cu-noscute în istoria religiilor («tendinţa către concret*, transformarea ideii de «creaţie* în cea de «fecunditate* etc.) şi în orice caz ele nu interzic coexistenţa funcţiilor meteorologice în intuiţia unui zeu al Cerului strălucitor. Cercetînd formele istorice ale divinităţilor celeste indo-ariene, anevoie le-am putea reduce la o theofanie, sau o serie de theofanii uranice. Personalitatea lor e mai bogată, funcţiile lor mai complicate. Sa-cralitatea pe care o întrupează şi o controlează ele se revelează, distribuită în zone multiple, şi aceste zone nu sunt întotdeauna de structură cosmică. Un element hotărîtor, bunăoară, în profilul tuturor acestor di-vinităţi este suveranitatea lor ; al cărei mecanism nu se poate explica în întregime prin economia sacralităţii celeste, deşi se află Jntr-0 perfectă armonie cu ea. Iată, de pildă, cazul zeului indian al Cerului Dyaus apare jcarte rar în *Vede* şi în literatura post-vedieă sub forma unei divinităţi propriu-zise (Hillebrandt, *Vedische myth.* III. Breslau 1902, 937), numele lui fiind de obicei folosit pentru denumirea «Cerului* sau a «Zilei* (dyevi, dyavi, «de la zi la zi*). Cîndva, desigur, Dyaus s-a bucurat de autonomia unei adevărate divinităţi şi anumite urme ni s-au păstrat în textele vedice : perechea Dyava-Prithivi («Cerul şi Pămîntul* (RVeda I, 160), invocaţia către «Cerul Tată* (AVeda VI, 4, 3), către «Cerul care ştie

totul» (AV I, 32, 4). Hierogamia, omniscienţa, destinul, creatorul sunt stigmate precise ale unei divinităţi celeste reale ■— Dyaus, însă, a suferit un proces de specializare naturistică : adică, încetează de a mai revela .sacralitatea uranică, devenind expresie lexicală pentru fenomene uranico-diume («Cerul», «Zi»). Este şi aceasta un rezultat al «pasivităţii» sale, sacralitatea se retrage din fenomenele cosmice şi termenii care serveau la denumirea acestei sacralităţi sfîrşesc prin a deveni termeni profani ; divinitatea Cerului lasă locul unui cuvînt care exprimă Cerul şi fenomenul diurn. Dar această laicizare a lui Dyeus nu înseamnă abolirea sau anemizarea theofaniei celeste, ci pur şi simplu înlocuirea lui Dyeus cu altă divinitate. «Naturizîndu-se», încetînd de a mai exprima sacrul celest, Dyeus încetează de a mai împlini funcţia unui zeu suprem uranic. Procesul acesta a avut loc foarte de timpuriu, pentru că încă de la începutul epocii vedice locul lui Dyaus a fost ocupat de un alt zeu, Varuna (u-ru-va-na în inscripţiile de la Boghazkeui, sec. 14 în. Ch.).

Este adevărat că Varuna e *vişvadarcata,* «văzut de pretutindeni» *(RV,* 8, 41, 3), că «a separat cele două lumi» *(RV,* 7, 87, 2), că vîntul e răsuflarea iui *(RV,* 7, 87, 2) că, împreună cu Mitra, e venerat ca «cei doi puternici sublimi stăpîni ai Cerului», care «cu norii felurit zugrăviţi, .se arată în primul bubuit al tunetului şi fac să plouă cerul prin miracol divin», care «îşi desfăşoară în Cer opera lor miraculoasă» *(RV,* 5, 63, 2—5) etc. De timpuriu Varuna dobîndeşte caractere lunare (Hillebrandt, *V.M.,* III 129, cf. L. Walk, în *Anthropos,* 1933, p. 235 — sq.) şi pluviale, devenind cu vremea o divinitate oceanică (Meyer. III, 206, sq. 267). Ambele aceste metamorfoze s-ar putea explica plecînd de la originara lui structură uranică. Substituirea divinităţilor lunare, sau, în general, coa-lescente elementelor lunare, cu Figurile divine primordiale este un fenomen frecvent în istoria religiilor. Ritmurile lunare comandă de asemenea asupra ploaiei şi apelor ; privilegiul pluvial al divinităţilor uranice trece astfel asupra divinităţilor lunare. Tot prin originara sa structură uranică se pot explica şi alte funcţii şi prestigii ale lui Varuna ; bunăoară atetştimţa lui. *«Din cer coboară Spionii săi, cu răii de ochi spionează asupra pămîntului. Totul vede regele Varuna. El a numărat clipelile ochilor oamenilor»... (AV,* 4, 16, 2—7). Varuna e omniscient şi infailibil, el *«cunoaşte urma paserilor zburătoare în aer... cunoaşte drumul vintuliii şi spionează, el Atoateştiutorul, toate secretele, toate acţiunile şi intenţiile...» (RV,* I, 35, s. sq.). împreună cu Mitra aşază spioni în plante, în case, pentru că aceşti zei nu închid niciodată ochii *(RV,* 7, 61, 3). Varuna are «o mie de ochi» *(RV,* 7, 34, 10) — formulă mitică a stelelor ; metaforă care desemnează cel puţin originar o divinitate uranică (cf. Pettazzoni, *Le corps parseme d'yeux,* „Zalmoxis" I, 1 sq). Dar nu numai Varuna are o mie de ochi, ci si Indra si Vâyu *(RV,* I, 23, 3), Agni *(RV,* I, 79, 12), Puruşa *(RV, 10,* 90, 1).'

Cei dinţii doi pot fi puşi în legătură cu regiunile uranice (furtunile, vîrtturile), dar Agni e zeul focului, iar Puruşa un macranthropos — şi calitatea lor de a avea o mie de ochi nu se datoreşte prestigiilor lor celeste, ci faptului că, în imnurile respective au fost consideraţi zei atotştiutori şi atotputernici, adică suverani.

într-adevăr, ca să ne reîntoarcem la _întrebarea dacă Varuna poate fi considerat cu exclusivitate o divinitate uranică, în textele vedice accentul nu cade întotdeauna pe caracterele celeste ale lui Varuna, ci pe

calitatea lui de Suveran : *«cu adevărat Varuna este Kshatra ■prin excelenţă» (Cat. Br.* II, 5, 2, 34 ; cf. *Maitr.,* I, 6, 11), iar H. Giintert *(Der arische Wellkonig,* 97, sq.) şi Dumezil *(Ouranos — Varuna,* 39 sq.) au pus în lumină cu vastă erudiţie şi pătrunzătoare analize acest caracter fundamentai al lui Varuna. Credincioşii lui Varuna se simt «ca robii» faţă de el *(RV,* I, 21, 1) şi atitudinea umilă este o caracteristică exclusivă cultului acestui zeu[1] (cf. Geiger, *Die Amesa Spenta,* 154, 157). întrucît e Suveranul universal, Varuna e păstrătorul normelor şi al ordinei cosmice. De aceea el «vede» totul şi nu-i scapă nici un păcat, cît ar fi de ascuns, şi iui i se adresează omul care se simte frustrat, întrebîndu-1 ce păcate a comis, cu ce i-a greşit (d. ex. *RV,* 7, 86 ; *AV,* 4, 16 etc). El e garantul contractelor încheiate între oameni, «legîndu-i» de jurămîntul lor. Şi pe cel care vrea să piardă, Varuna «îl leagă». De «mrejele» lui Varuna *(RV,* I, 24, 15) se tem oamenii, de aceste legături care îi paralizează şi îi vlăguiesc. Varuna e divinitatea care «leagă», privilegiu pe care îi au şi alţi zei suverani şi care trădează capacităţile sale magice, posesiunea puterii de ordin spiritual, a puterii prin excelenţă regale. Chiar şi numele lui, Varuna, pare a se explica prin această însuşire de a lega : căci, renunţîndu-se la etimologia Var(vrmoti), «a acoperi, a închide» (care punea în evidenţă caracterul său uranic) se urmează astăzi interpretarea propusă de H. Petersson şi acceptată ele Giintert (p. 141) şi Dumezil ^49) de a-1 deriva din rădăcina indoeuropeană *uer,* «a lega» (sk. *varatra,* «curea, frînghie» ; lett. *iveru, wert,* «a înşira, a broda» ; rus *verenica,* «şir neîntrerupt»). Varuna este întotdeauna înfăţişat cu o frînghie în mînă (cf. Bergaigne, *Rel. Ved.,* III, 114 ; S. Levi, *Doctrine,* 153 sq. Hopkins, *Epic Mythology,* 116 sq.) şi mai multe ceremonii au scopul să desfacă pe oameni de legăturile lui Varuna (pînă şi «nodurile» sunt varuniene ; cf. Dumezil, 51, n.l.).

Facultatea aceasta de «a lega», chiar dacă a fost accentuată prin influenţe ulterioare chtonic-lunare (cf. A. Closs, *Die Religion des Sem-nonenstammes,* 625 sq.), pune în evidenţă esenţa magică a suveranităţii iui Varuna. Completînd interpretarea lui Giintert *(op. cit.,* p. 150 sq.) asupra valorii magice a «legăturilor» şi «mrejelor», Dumezil subliniază pe bună dreptate funcţiunea lor regală. *«Varuna est le maître par ex-cellence de la maya, du prestige magique... Les liens de Varuna sont aussi magiques comme est magique la Souverainete elle-meme ; ils sont le symbole de ces forces mystiques detenues par le chef et qui s'appel-lent : la justice, l'administration, la securite royale et publique, tous les „pouvoirs״. Sceptre et liens,* danda *et* pacah, *se partagent, dans Vinde et ailleurs, le privilege de representer tout cela» (op. cit.,* 53). De aceea Varuna este cel care prezidează la ceremonia indiană de consacrare regală ; *rajasuya* nu face altceva, de altfel, decât să reproducă arhetipala consacrare pe care primul Suveran, Varuna, a împlinit-o pentru propriul său profit *(ihid.,* 42).

Astfel am greşi dacă am considera pe Varuna cu exclusivitate un zeu al Cerului şi am încerca să-i explicăm personalitatea, mitul şi riturile sale întotdeauna prin elemente uranice. Varuna, ca şi alţi aşa-numiţi zei ai Cerului, sunt figuri complexe ; ei nu pot fi reduşi la epifanii «na-turistice», nici limitaţi la funcţiunii sociale. Prestigiile suveranităţii s-au adăugat şi au multiplicat prestigiile sale celeste ; Varuna vede şi ştie totul, întrucît domină universul din regiunile sale siderale ; dar, de

asemenea, *poate* totul, pentru că e Cosmoerator, şi pedepseşte pe cei ce calcă normele, «legîndu-i» (prin boli, neputinţe etc), pentru că e păzitorul ordinei universale. Evident, în toate atribuţiile şi funcţiile sale stăruie o notă comună : caracterul liniştit, sacru, pasiv am spune, al ■«puterii'» sale. El nu-şi arogă nici un drept, nu «cucereşte» nimic, nu luptă ca să dobândească ceva (ca Irîdra bunăoară) ; el este puternic, este Suveran, rămînînd totuşi contemplativ (un preot care frecventează adunările). Varuna e Rege nu prin propria lui forţă *(svaraj,* ca Indra) ci e Rege *samraz,* universal *(RV,* 7, 82, 8). Adică, puterea îi aparţine de drept datorită propriei sale modalităţi de a fi, care îi îngăduie să acţioneze prin magie, prin «puterea spiritului», prin «cunoaştere».

Descoperim, astfel, o remarcabilă simetrie între ceea ce am putea numi «straturile» celest şi regal ale lui Varuna, care îşi corespund şi se completează unul pe altul. Cerul este transcendent şi unic, întocmai ca Suveranul universal ; şi e manifestă tendinţa către pasivitate la toţi zeii supremi ai Cerului, care trăiesc în regiunile superioare departe de om şi oarecum indiferenţi la nevoile lui cotidiene. «Pasivitatea» figurii supreme celeste primitive o regăsim şi în Varuna, este natura sa contemplativă, privilegiul lui de a acţiona nu prin mijloace fizice (ca Indra), ci prin forţe spirituale magice. Aceeaşi simetrie între atributele Divinităţilor celeste ale «primitivilor» şi ale suveranului universal : şi unul şi celălalt garantează ordinea şi fecunditatea Naturii prin simpla respectare a legilor ; ploaia asigură fertilitatea, iar «păcatele», călcarea legilor, primejduiesc normala funcţionare a ritmurilor, deci ameninţă însăşi viaţa societăţii şi a Naturii. Vom vedea că nu numai în mit, ci şi în realitate suveranul e garantul ordinei şi fecundităţii terestre. De pe acum trebuie însă să remarcăm că noţiunea aceasta de suveranitate universală exercitată exclusiv prin mijloace spirituale, «magice», s-a putut preciza şi dezvolta datorită în bună parte intuiţiei transcendenţei Cerului. O asemenea intuiţie germinînd pe multiple planuri şi-a adus aportul ei fundamental la elaborarea amplei construcţii a suveranităţii magice. Dar,, la rîndul ei, teoria suveranităţii magice a influenţat hotărîtor asupra profilului originar al divinităţii celeste. Astfel că. aşa cum ni se înfăţişează în timpul istoric (adică în documentele vedice şi postvedice), Varuna nu mai poate fi numit pur şi simîplu un zeu al Cerului, după cum: nu poate fi numit nici un zeu lunar sau oceanic. El este, sau tinde a fi,. *toate* aceste divinităţi laolaltă, fiind în acelaşi timp un zeu suveran.

Iranienii cunoşteau şi ei un zeu suprem celest; căci, după spusa lui Herodot (I, 131), *«obişnuiau să se urce pe înălţimi ca să sacrifice lui Zeus şi, spunînd Zeus, înţelegeau întreaga boltă cerească».* Nu ştim cum se numea acest zeu celest în limbile iraniene. Divinitatea pe care o în-tîlnim în *Avesta,* şi pe care Zarathustra a încercat s-o transfigureze aşe-zînd-o în centrul religiei sale «monoteiste» (cf. Pettazzoni, *La reliqione ăi Zarathustra,* passim), se numea Ahura Mazda, «Domnul înţelept a toate ştiutor». Acest Ahura Mazda e numit şi *vouru cashani,* «prevăzătorul» (cf. Nyberg, *Die Religionen des Alten Irans,* 99), ceea ce îi confirmă caracterul său uranic. De la începutul studiilor comparatiste s-a văzut în Ahura Mazda o figură corespunzătoare lui Varuna. Deşi această omologare a fost respinsă în ultimul timp (cf. H. Lommel, *Les anciens aryens.* 99 sq.), suntem nevoiţi s-o păstrăm. O formulă avestică frecventă este Mithra-Ahura (cf. Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrthraana,* 4, 6) ; aici Mithra e asociat unui Ahura, care nu e încă Ahura Mezda al

timpurilor istorice, ci reaminteşte mai degrabă pe Asura prin excelenţă al textelor vedice, Varuna ; aves ticul Mithra-Ahura răspunde astfel binomului vedic Mitra-Varuna. Nu putem merge atît de departe, ca Ny-berg bunăoară *(op. cit., 99),* încît să vedem în Mitra Cerul nocturn şi în Ahura Mazda, Cerul diurn. Dar epifania celestă e, fără îndoială, prezentă în Ahura Mazda, care «are ca vestmânt solida boltă a Cerului» *(Yasna,* 30, 5, cf. Yasth 13, 2—3), care face «să cadă din toate părţile ploaia, pentru hrana omului bine credincios şi a vitelor folositoare* *(Videvdat,* 5, 20), care se numeşte «cel ce vede cel mai bine departe», «cel ce spionează», «cel ce cunoaşte», «cel ce cunoaşte mai bine» *(Yasht* I, 12—13), '<cel ce nu înşeală» *(Yasht,* I, 14), «cel ce ştie... infailibil, dotat cu inteligenţă infailibilă, omniscient» *(Yasht,* 12, 1). *«Nu e cu putinţă să păcăleşti pe Ahura, care observă totul»,* spune *Yasna,* 45, 4. Ca şi ceilalţi zei ai cerului, Ahura Mezda nu are somn, şi nici un narcotic nu-1 poate doborî *(Videvdat, 19,* 20). De aceea nici un secret nu scapă «privirii sale strălucitoare» *(Yasna,* 31, 13—14). Ca şi Varuna, Ahura Mazda e garantul inviolabilităţii contractelor şi a integrităţii cuvântului dait; -mărturisind lui Zarathustra de ce 1-a creat pe Mithra, Ahura Mazda spune că cel ce violează un pact *(mithra)* aduce nenorocire asupra ţării întregi (Yasht, 10, 1—2). Este, aşadar, garantul bunelor raporturi (contractuale) dintre oameni, care singure asigură echilibrul forţelor cosmice şi prosperitatea generală. De aceea şi Mithra e omniscient, căci are 10.000 de ochi si o mie de urechi *(Yasht,* 17*,* 16 ; cf. Pettazzoni, *Le corps,* .9) şi ca şi Ahura Mezda, vede şi ştie tot, E infailibil, puternic, fără somn, veghetor *(Yasht,* 10, 7). Toate aceste calităţi şi prestigii implică, însă, nu numai o epifanie uranică, ci şi privilegiile suveranităţii. Ahura Mazda vede si ştie tot, nu numai pentru că e im zeu al Cerului, ci şi pentru că, în calitatea lui de Suveran, e paznicul legilor şi pedepsitorul vinovaţilor ; căci Suveran fiind, trebuie să garanteze buna orinduială şi opulenţa naturii si a societăţii, totodată, şi o singură călcare a rânduielilor poate compromite echilibrul pe toate nivelurile cosmice. Este drept însă că, datorită, fără îndoială, reformei lui Zarathustra, care a purificat pe Ahura Mazda de elementele lui magice şi naturistice. nu ni s-au păstrat decît palide urme (cf. Dumezil, *Ouranos Varuna,* IV) din vechea funcţiune de Suveran a lui Ahura Mazda, Tot atît de interesantă ni se pare concepţia prezentării Iui Ahura Mazda ca un *deus otiosus* (Nyberg 105) care nu creează direct, ci prin. *spereta meinyu (Yasht,* 44, 7) adică prin intermediul unui «spirit» bun, replică a «demiurgului» ce însoţeşte fiinţa supremă celestă în religiile primitive.

4. In Grecia, Uranos a păstrat mai distincte caracterele lui naturiste, el *eHe* Cerul. Period ni-1 înfăţişează *(Theoaonia,* 126 sq.) «apro-piindu-se şi întinzîndu-se în toate părţile», 'înfierbântat de dragoste si ad"cînd ci sine noarfea, acoperă Pământul. Hierogamia aceasta cosmică revelează vocaţia celestă. Dar, în afară de mitul lui. nu ne-a rămas nimic altceva de la Uranos, nici măcar o imagine. Eventualul lui cult a fost uzurpat de alţi zei, în primul rînd de Jupiter. Uranos confirmă şi el destinul divinităţilor supreme celeste, de a fi treptat împinse în afară de actualitatea religioasă, de a suferi uzurpări, substituiri, coalescenţe şi a termina prin a fi uitate. Uitat cu desăvârşire în religie, Uranos supravieţuieşte în mitul transmis de Hesiod ; care, oricâte implicaţii rituale ar

avea .răspunde nu mai puţin dorinţei de cunoaştere, îndestulînd întrebările despre începutul lucrurilor. Căci, fireşte, «la început»- a fost dacă nu numaidecât Cerul, — cel puţin perechea divină Cer-Pămînt *. Din această neistovită hierofanie au luat naştere primii zei (Okeanos, Hype-rion, Theia, Themis, Phoebe, Kronos etc), Ciclopii şi alte făpturi monstruoase. Uranos era prin excelenţă Masculul fecundator, aşa cum erau toţi zeii Cerului şi cum era, bunăoară, Dyaus (numit *suretah,* «cu bună sămânţă», *RV,* IV, 17, 4), din a cărui îmbrăţişare cu divina sa soţie, Prthivi, s-au născut oamenii şi zeii (cf. *RV,* I, 106, 3 ; 159, 1, 185, II ; IV, 56, 2 etc). Dar, spre deosebire de alţi zei celeşti, Uranos are o fecunditate primejdioasă. Creaturile lui nu sunt asemenea formelor care populează astăzi pământul, ci sunt monştri (cu o sută de braţe, cu 50 de ochi, de imensă statură etc). Şi, «urîndu-i încă din prima zi» (Hesiod), Uranos îi ascundea în trupul Pămîntului, care suferea, gemînd. îndemnat de Gaia, ultimul dintre copii, Kronos, îşi aşteaptă părintele să se apropie de Pămînt — cum făcea la căderea fiecărei nopţi — şi îi taie organul generator, azvîrlindu-1 în mare. Castrarea lui Uranos pune capăt creaţiei sale monstruoase, şi, în acelaşi timp, suveranităţii lui. Cum a arăitat Dumezil *(O — V),* mitul acesta îşi are corespondenţa în mitul impotenţei lui Varuna şi în ritualul învestiturii suveranului în India. Asupra complexului «primejdiei suveranităţii», vom reveni în alt context, dar ceea ce trebuie observat de pe acum este sensul esenţial al ambelor mituri, ca şi al ritualului corespunzător : controlul şi asigurarea fecundităţii. De asemenea, remarcabilă, este simetria între cele două suveranităţi, a lui Varuna şi Uranos. Varuna «ia sufletul» fiului său Bhrigu, trimiţîndu-1 în Infern ca să înveţe *(Jaiminiya Br,* I, 44 ; Levi, *Doctrine,* 100 isq.), cu toată dezvoltarea în sens naturist la aceasta din urmă (Apoliodor, *Biblioth.,* I, 1) el «a fost primul suveran al Universului». Fiica lui întîi născută se numea Basileia (Diodor, 3, 55). Şi întocmai cum Varuna este prin excelenţă divinitatea care «leagă», Uranos îşi «leagă» şi el copiii, înfundîndu-i unul după altul în trupul Gaiei. Pe Ciclopi, «Uranos îi leagă şi îi zvîrle în Tartar» (Apoliodor, *Bibi.,* I, 1—2). Succesorul lui la suveranitatea Universului, Kronos, îşi «leagă» şi el adversarii, iar orficii investesc şi pe Zeus cu aceeaşi magie. Ceea ce distinge pe Uranos de ceilalţi zei celeşti este fecunditatea lui monstruoasă si ura pe care o nutrea împotriva propriilor sale creaturi. Toţi zeii cereşti sunt creatori ; ei fac lumea, zeii, fiinţele vii, oamenii. «Fecundita-tea» este numai o specializare a vocaţiei lor esenţiale, de Creatori. *{«Sfîntul Cer e înfometat să pătrundă trupul Pămîntului»* — amintea Eschil într-una din tragediile lui pierdute, *Danaidele ;* Nauck, pag. 44). De aceea zeii celeşti din religiile indo-mediteraniene sunt omologaţi, într-un fel sau altul, taurului. *R. Veda* numeşte pe Dyaus «taur» (cf. I ,160, 3 ; V, *?6,* 5 ; V, 58, 6 etc.) şi vom vedea că majoritatea zeilor celeşti epeano-orientali se bucură de acest renume. Dar, în cazul lui Uranos. rodnicia aceasta e primejdioasă. Cum admirabil a observat P. Mazon în comentariul său la Theogonia lui Hesiod *(Coli. Bude,* 1928, p. 28 sq.), castrarea lui Uranos pune capăt odioasei şi sterilei sale fecundităţi, introducînd în lume, prin apariţia Afroditei (născută din spuma însingerată a membrului generator uranic), ordinea, *«fixitatea»*

în mitul hesiodic, Pămîntul — Gaia — naşte pe Uranos; urmi din religia substratului helenic, telurică.

speciilor şi făcînd astfel imposibilă orice procreaţie dezordonată şi nocivă. Nu s-a explicat încă pe deplin singularizarea aceasta a lui Uranos, cel puţin aşa cum ne-o prezintă mitul hesiodic, De ce numai el, printre atâţia alţi zei celeşti, procreează indefinit făpturi monstruoase, totuşi urîndu-i şi avînd grija să-i «lege» în Tartar sau în pîntecul Pămîntului ? Să fie oare amintirea negativ valorificată a «timpului aceluia», cînd Creaţia nu-şi avea încă fixate normele, cînd orice putea naşte din orice, cînd lupul se culca lîngă miel şi leopardul lîngă ied ? Pentru că, aşa cum; vom vedea, una din caracteristicile «timpului aceluia» auroral, paradi -siac, era absoluta libertate, verificată pe toate nivelurile realului, deci şi al speciilor. în foarte multe tradiţii s-a păstrat caracterul fluid, monstruos al creaţiilor care au avut loc «atunci», la începutul lumii. Să fie singularizarea thero-genezică a lui Uranos un comentariu «iraţionalist», pentru a pune în valoare regimul introdus de Afrodita şi controlat mai' târziu de Zeus, al «speciilor fixe», al ordinei, echilibrului şi ierarhiei, aşa cum a fost el intuit de spiritul grec ? Sau am fi îndrituiţi să vedem în lupta uranizilor procesul de substituire a zeilor heleni divinităţilor substratului prehelenic ?

Oricare ar fi explicaţia acestei creaţii aberante, fapt este că Uranos a dispărut din cult încă înainte de timpurile istorice. Locul lui a fast/ luat de Zeus, al cărui nume exprimă limpede esenţa lui celestă. Asemenea lui Dyaus, Zeus păstrează onomastic valorile «strălucire» şi «zi» (cf. skr. *div,* «a străluci», «zi». Cretanii numeau ziua *dia,* Macrobius, I, 15, 14 ; cf. Cook., *Zeus,* I, 1 sq.) şi etimologic e solidar atât cu *dios,* cît şi cu latinescul *dies.* Dar, evident, nu trebuie limitat domeniul lui la ceea ce s-a numit, abuziv, «Cerul senin, strălucitor», considerîndu-se funcţiile lui meteorologice drept excrescenţe ulterioare sau influenţe streine. Trăsnetul era arma lui Zeus, şi lui îi era consacrate locurile lovite de fulger, Enelysia. Titlurile lui Zeus sunt transparente, 'mărturisind, toate, mai mult sau mai puţin direct, legăturile lui cu furtuna, ploaia, fertilitatea. Astfel e numit Ombrios şi Hyettios (pluvial), Urios-(irimiţătorul vînturilor favorabile), Astrapios (Fulgerător), Dronton (Tunător) etc. E numit Georgos (Fermier) şi Chtonios (Cf. Hesiod, *Op.* V, 455) pentru că el comandă, ploaia, el asigură rodnicia cîmpurilor. Chiar şi aspectul iui animalic (Zeus Lykalos sub formă de lup căruia i se aduceau sacrificii umane, cf. Nilsson, 371 sq.), se explică tot printr-o magie agricolă (sacrificiile aveau loc în timp de secetă, de calamitate meteorologică). S-a observat mai de mult că Zeus, deşi divinitatea supremă a pantheonului grec, are relativ mai puţine sărbători şi un cult mai redus ca alţi zei şi s-au încercat felurite explicaţii ale acestei anomalii (cf. Nilsson, *369).* De fapt, ca orice divinitate celestă, Zeus nu e întotdeauna actual în viaţa religioasă, totuşi el domină două importante sectoare : agricultura şi ispăşirea. Tot ceea ce implică asigurarea unei bune recolte (meteorologia, ploaia) şi purificarea de păcate, cade sub jurisdicţia celestă. «Purificarea» şi «iniţierea» prin «trăsnet» sau reprezentanţii lui («piatra de trăsnet», «rombul») sunt rituri arhaice, care dovedesc nu numai vechimea divinităţilor celeste, dar şi vechimea intuirii lor sub aspectul dramatic, furtunos. Sugestionaţi de etimologia lui Dieus, mulţi învăţaţi uită cu destulă uşurinţă unitatea intuiţiei arhaice a divinităţii ura- Lee. Zeus e, fireşte, Suveran ; dar a păstrat mai limpede ca alţi zei celeşti caracterul de «Părinte». El este Zeus pater, Juppiter, arhetipul şefului familiei patriarhale. Concepţiile sociologice ale etniilor ariene

sunt reflectate în profilul său de *pater familias.* Această funcţie explică pe Zeus Ktesios, pe acel «*Haus pater*» pe care helenii l-au purtat în toate migrările lor, şi care, ca un adevărat «duh al casei», era înfăţişat sub formă de şarpe. «Părinte* şi «Suveran», Zeus devine în chip firesc divinitatea cetăţii, Zeus Polienos, iar regii îşi căpătau autoritatea de la el. Polimorfia aceasta se poate însă reduce întotdeauna la aceeaşi structură : supremaţia aparţine Părintelui, adică Creatorului, a toate făcătorului. Elementul acesta «creâtural» este evident în Zeus nu pe plan cosmogonic (pentru că nu el a făcut Universul), ci pe plan bioeosmic : el comandă asupra izvoarelor fertilităţii, el e stăpînul ploaiei. E creator pentru că e «fecundator» (uneori este şi el un «taur», of. mitul Europei). Şi această «creaţie» a lui Zeus depinde în primul rînd de toată drama meteorologică prevestitoare şi aducătoare a ploaiei. Supremaţia lui, de ordin patern şi suveran totodată, garantează buna stare a familiei şi a Naturii şi prin forţele lui creatoare, şi prin autoritatea lui de paznic al normelor.

5. Italicul Juppiter, ca şi Zeus, era adorat pe înălţimi, muntele cumula un multiplu simbolism : era «înalt», revelînd transcendenţa, era mai aproape de Cer, era locul unde se adunau norii şi se dezlănţuiau trăsnetele. Olimpul a fost doar un munte norocos, dar Zeus era prezent pe orice colină. Poreclele lui Juppiter nu sunt mai puţin vorbitoare : *Lucelius, Fulgur, Fulgurator.* Ca şi lui Zeus, stejarul era semn lui Juppiter, pentru că fulgerul îl lovea cu o mai stăruitoare frecvenţă. Stejarul din Capitoliu aparţinea lui Juppiter Feretrius, *«qui ferit»,* cel care loveşte, numit de asemenea şi Juppiter-Lapis, reprezentat printr-un silex. Ca toţi zeii cereşti, Juppiter pedepsea fulgerând ; şi pedepsea în primul rînd pe cei ce-şi călcau euvîntul dat, cei care violau un tratat. Juppiter Lapis consacra tratatele internaţionale ; un fetial ucidea un purcel cu silexul sacru, proclamând : *«Dacă poporul roman violează tratatul, să-l lovească Juppiter aşa cum lovesc eu acest purcel cu piatra!»* (Bo-sonoff, 49). Juppiter era divinitatea supremă, suveranul absolut, Juppiter omnipotens, Juppiter Optimus Maxirnus. Titlurile acestea supravieţuiesc chiar în textele literare : *summus deum regnator* (Naevius, f. 15) ; *meus pater, deorum regnator, architectus omnibus* (Plautus, *Amphitrion,* 44 sq.) : *deum regnator nocte caeca caelume conspectu abstulit* (Accius, fr. 33) etc.

Ca un adevărat suveran cosmic, Juppiter intervine în istorie nu prin forţa militară — ca Marte — ci prin prestigiile magiei. Dumezil *(Mitra-Varuna,* 33 ; *Jupiter, Marş, Quirinus,* 81), a pus în lumină această magie, a lui Juppiter, amintind episodul scăpării Romei ; cînd sabinii, stâpini pe Capitoliu, ameninţau să nimicească prin panică armata ro-mână, Romulus imploră pe Juppiter : *«Fă să înceteze spaima romanilor, opreşte fuga lor ruşinoasă».* în aceeaşi clipă, ca prin farmec, le revine curajul, contraatacă şi ies biruitori *(Plutarc, Romulus,* 18 ; Tit. Liv., I, 12). Juppiter intervenise in chip magic, acţionînd direct asupra forţelor lor spirituale.

Vorbind despre semnoni, Tacit menţionează *(Germania, c.* 39) credinţa acestui neam germanic într-un zeu suprem, *regnator omnium deus,* fără să se transmită numele lui. Germanii, tot după Tacit adorau în primul rînd pe Mercurius şi Marş ; adică pe Wothan (Wothanaz nordicul

Odhin) şi pe Thorr (Tîwaz ; vechiul hoch a Zio, anglo-saxonul Tio ; de la *Tiwaz*, corespunzător lui Dyeus, *deivos, divus,* cu sensul geric de «zeu»). S-a văzut în *Tlwaz* pe *regnator omnium deus* (Hommei, *Die Haapt Gottheiten der Germanen bei Tacitus,* passim) străvechiul **zeu** germanic al Cerului, Thovr (Donar) este, ca şi Indra şi Juppiter, un *zeu* al furtunei. şi al combativităţii. Deosebirea între Uranus care îşi -«leagă»-adversarii şi cunoaşte viitorul (prezice primjdia care îl ameninţă pe Kronos) şi Zeus care luptă eroic cu fulgerele, sau între «magicianul» Varuna şi combativul Indra — o reîntîlnim, cu inevitabilele alterări, şî iii mitologia germanică. Thorr este prin excelenţă campionul zeilor, arhetipul eroilor germanici ; Odhin, deşi e implicat şi el în nenumărate lupte, învinge fără efort prin «magia» lui (ubicuitatea, metamorfoza, puterea de a-şi paraliza adversarul prin frică, «legindu-I»). Aşa cum a arătat Dumezii *(Dieux des Germains,* 19, sq.) se păstrează aici arhaicul diptic indoarian al «Suveranului magic» şi «Suveranului erou», al posesorului forţei spirituale şi fizice. *

Ne aflăm aşadar, în cazul lui Odhin (U'odin) şi Thorr (Donar), în faţa unor zei uranici completaţi cu prestigiile specializate ale celor două tipuri de suveranităţi, şi mai cu seamă modificaţi prin influenţe şi procese laterale diferite. îndeosebi Odhin (Wodan) prezintă un caz dificil, refuzîndu-se unei definiţii simpliste. El a evoluat pe căi multiple, însu-şindu-şi atributele divinităţilor agricole şi ale fecundităţii şi devenind şi un zeu chfonic-funerar, căpetenia sufletelor eroilor morţi. Analogiile religiei wodaniste cu şamanismul păstorilor nord-central asiatici au fost puse în ultima vreme din ce în ce mai ferm în valoare (of. Closs, 665, şi n. 62). Wodan este «marele şaman» care stă spânzurat de arborele lumii timp de 9 nopţi *(Hâvamal* str. 134—141) şi descoperă runele, do-b'înidnd astfel puterile sale magice (fără îndoială, aluzie la un ritual iniţiatic). Chiar numele lui trădează pe stăpînul lui *Wut, furor religiosul (Wodan, id est furor,* scrie cronicarul Adam von Bremen). Beţia entu-ziastică şi excitarea mantică, educaţia «magică» din şcolile skaldice, toate acestea îşi găsesc analogii în tehnicile şamanistioe. Ceea ce nu înseamnă, desigur, că Odhin-Wodan este o divinitate străină germanilor (cum s-a. încercat de nenumărate ori să se demonstreze), ci că «specializările» lui uUericare l-au silit să-şi însuşească felurite prestigii şi să se asemene, astfel, cu tipuri divine exotice.

* *Regăsim acelaşi diptic şi în mitologia babiloniană : Ea, divinitatea apelor şi a înţelepciunii, nu luptă eroic cu monştrii primordiali, Apsu şi Mummu, ci îi «leagă» prin incantaţii magice şi apoi îi omoară* (Enuma Eliş, /, *60—74). Marduk, după ce e învestit de adunarea zeilor cu prerogativele suveranităţii absolute (aparţinînd pînă atunci zeului ceresc Ami; IV, 4 şi 7) conferindu-i-se sceptrul, tronul şi* pelu *(IV, 29), porneşte lupta cu monstrul marin Tiamet, asistăm într-adevăr la o luptă eroică. Dar arma capitală a lui Marduk rămîne totuşi «plasa» (care e «darul Tatălui său Anu» (IV, 49; 1, 83). Marduk e fiul lui Ea, dar, oricare i-ar fi paternitatea, ea e de esenţa suveranităţii magice. Marduk leagă pe Tiamat (IV, 95), o pune în «lanţuri» şi o «omoară» (IV, 103). Leagă de asemenea pe toţi zeii şi demonii care o ajutaseră şi îi zvîrle în temniţe şi în caverne (IV,* ***III****—114, 117, 120). Marduk dobîndeşte prin luptă eroică Sura, dar păstrează totodată şi prerogativele suveranităţii magice.*

Celţii cunoşteau pe Taranis, fără îndoială un zeu al Cerului furtunos (ci', irlandez *torann* «tunet»). Balticul Perkunas *(perkunas* = ful-ger) şi protoslavul Perunu (cf. polonez *piorun* = fulger) sunt şi ei zei supremi celeşti, manifestîndu-se în primul rînd ca furtună. Numele lor au fost apropiate de divinitatea vedică Parjanyas şi germ. Fjorgyn, marna lui Thcrr, iar acum în urmă de Phorkys, părintele Graielor — Peleia-delor (Krappe, *Les Peleiades).* Şi prin nume *(perkus, querqus)* şi prin cult ,divinităţile acestea uranice sunt în strînsă legătură cu stejarul şi cu anumite paseri prevestitoare a vremii (paseri prevestitoare a furtunii sau a primăverii, cf. Harrison, *Themis,* 94 sq.). Dar, cel puţin sub forma lor istorică, trădează o accentuată «specializare» ; ele sunt, în primul rînd, divinităţile furtunei ; controlează anotimpurile, aduc ploaie şi, ca atare, sunt divinităţi ale fertilităţii. Stejarul din Dodona era sacru lui *Zeus,* dar lingă el se aflau porumbeii sacri, simbol al Marei Mame telurice, ceea ce indică o străveche hierogamie a Zeului celest-uraganic cu Marea Zeiţă a fecundităţii, fenomen pe care-1 vom reîntâlni pe o vastă arie.

Specializarea divinităţilor celeste în divinităţi ale furtunei şi ploaiei, precum şi accentuarea virtuţilor lor fecundante se explică în bună parte prin structura pasivă a divinităţilor uranice şi tendinţei lor de a lăsa locul altor hierofanii, mai energice, mai precis personificate şi mai direct implicate în viaţa de toate zilele a oamenilor. E un destin care derivă în primul rînd din categoria transcendenţă a Cerului şi din progresiva «sete de concret» a omului. Procesul de «evoluţie» al divinităţilor celeste e destul de complex.

Pentru simplificarea înţelegerii noastre distingem două linii de dezvoltare ; Zeul cerului, stăpîn al Lumii, suveran absolut (despot), păzitorul normelor, zeul cerului creator, masculul prin excelenţă, soţul Marei Zeiţe telurice, distribuitorul ploaiei. Inutil să precizăm că nicăieri nu întîlnim unul din aceste două tipuri sub formă «pură», că liniile de dezvoltare nu sunt niciodată paralele, ci se întretaie necontenit, că «Suveranul» este totodată distribuitorul ploaiei, iar «fecundatorul» este şi el un despot, dar ceea ce putem afirma fără şovăire este că procesul de specializare tinde să delimiteze cu destulă fermitate jurisdicţiile celor două tipuri divine. Ca exemple tipice din cea dintîi clasă a Suveranilor şi paznicilor de norme să cităm pe T'ien, Varuna, Ahura Mazda. A doua clasă, a «fecundatorilor», este morfologic mai bogată. Distingem însă în toate figurile care se grupează în această rubrică, următoarele constante : hierogamia cu Zeiţa telurică, trăsnetul, furtuna şi ploaia ; legătura mistic-rituală cu taurul. Din această a doua clasă — a «fecundatorilor» dar şi a «uraganicilor» putem aminti pe Zeus, Hadad, Ba'al, Min şi zeul Litus, dar şi pe Parjanya, Indra, Rudra, Juppiter Dolichenus, Thorr, într-un euvint ceea ce se numeşte «zeii furtunei». Fireşte, fiecare din divinităţile mai sus citate are o istorie a lui, care-1 deosebeşte mai mult sau mai puţin net de vecinul său de serie ; în ceea ce s-a numit, cu o viziune chimică a mitologiei, în «compoziţia» lor intră felurite componente etc.

Lucrurile acestea ni se vor înfăţişa mai limpede cînd ne vom ocupa de «forma» zeului, nu de «puterea» lui. Dar, în paragraful de faţă, ne interesează în primul rînd elementele lor de unitate, valenţele lor comune. Cele mai importante sunt : forţa genezică şi ca atare legătura lor cu taurul (Mama Pămînt fiind adesea reprezentată sub forma unei vaci),

trăsnetul şi ploaia. Adică într-un cuvânt epifaniile forţei şi violenţei indispensabile dezlănţuirii energiilor care asigură fertilitatea biocosmieă. 'Divinităţile uraganice sunt, fără îndoială, specializări ale divinităţilor celeste, dar, cît ar fi ele de excesive, nu le pot aboli caracterul lor uranic. înclinăm astfel să clasăm divinităţile aşa numite ale furtunei alături de cele propriu-zis celeste ; şi în unele şi în altele regăsim aceleaşi prestigii şi aceleaşi atribute. Iată bunăoară cazul lui Parjanya, divinitatea indiană a furtunei. Structura sa celestă e, evidentă. Parjanya e fiul lui Dyaus *(RV.* VII, 102, 1) şi uneori a fost confundat cu el ; aşa, bunăoară, cînd e privit ca soţul zeiţei telurice Prithvi *(AV,* XII, 1, 12, 42), Parjanya domneşte asupra apelor şi tuturor făpturilor vii *(RV,* VII, 101, 2), trimite ploile *(V,* 83, VII, 101, 102), face să rodească oamenii, animalele şi vegetaţia *(V,* 83, 1 ; VI, 52, 16 ; VII, 101, 1, 2) şi în faţa furtunilor dezlănţuite de el tremură întreg Universul (V, 83, 2). Mai «dinamic» şi mai «concret» decît Dyaus, Parjanya îşi menţine cu mai mult succes locul său în pantheonul indian. Dar acest loc încetează de a mai fi suprem. Parjanya nu mai ştie totul ca Dyaus, şi nu e Suveran, ca Varuna. Specializarea i-a delimitat domeniul. Şi, evident, în chiar domeniul lui nu e invulnerabil. O altă hierofanie a furtunei şi energiei fertilizante îl va putea înlocui, îndată ce noi rituale şi noi creaţii mitice o vor cere. Este ceea ce se întâmplă chiar în timpurile vedice. Parjanya cedează lui Indra, cel mai popular zeu vedic (numai în *Rig Veda* îi sînt adresate 250 de poeme — faţă de 10 adresate lui Varuna şi 35 lui Mitra, Varuna sau Adityas împreună). Indra este prin excelenţă «eroul», luptătorul neînfricat şi de neistovită energie, biruitorul monstrului Vritra (care confiscase apele), neodihnit consumator de *soma.* Oricum ara fi dispuşi să-1 interpretăm, nu-i putem escamota valenţele lui cosmice şi vocaţia lui demiurgică. Indra acoperă cerul *(RV,* I, 61 8—9), e mai mare decît întreg pămîntul (I, 102, 8 ; 3, 32, 11), poartă Cerul ca o diademă (I, 173, 6) şi cantităţile de soma pe care le înghite sunt înspăimântătoare, sorbind cîte trei lacuri deodată (VI, 17, 11). îmbătat de *soma,* ucide pe Vritra, dezlănţuind furtunile, clatină zările. Tot ceea ce face Indra debordează de forţă şi jectanţă. E o vie întruchipare a preaplinului vital, a energiei cosmice şi biologice ; el face să circule seve şi sîngele, el ani-mează germanii, ei dezleagă apele şi destramă norii. Fulgerul (Vajra) e arma cu care a ucis pe Vritra, iar cetele de Maruts — divinităţile minore ale furtunii, al căror şef este Indra — stăpînesc şi ei această armă divină. «Născuţi din părul fulgerului» (I, 23, 12), Maruts sunt invocaţi în repetate rînduri să nu-şi lanseze «proiectilele» *(RV,* 7, 56, 9) asupra oamenilor şi vitelor, omorîndu-le (5, 55, 9, 7, 56, 17 etc.). Furtuna e doar dăzlănţuirea năvalnică a forţelor creatoare, căci Indra revarsă ploile, comandă asupra tuturor umidităţilor, fiind totodată divinitatea fertilităţii (cf. Hopkins, *Indra as God of Fertility)* şi arhetipul forţelor genezice *(sahasraraushka,* îl numeşte *RV,* VI, 46, 3, cu «1000 de testiculi»). El e *urvăvapati,* «stăpînul câmpului» şi *sîrapati,* «stăpînul plugului», e «taurul pământului» *(AV,* XII, 1, 6) fecundatorul ţarinelor, al animalelor şi femeilor (cf. Meyer, III, 154, sq.). «Indra e zămislitorul vitelor» *(Mairt* 9, II, 5, 3), la nunţi e invocat să dăruiască miresei 10 fii *(Hiranyakecîn* ■— Gri — *liyasutra,* I, 6, 20, 2) şi nenumărate invocaţii (cf. Meyer, 164 sq.) se revendică de la inexhaustibila lui forţă genezică. Toate aceste însuşiri şi prestigii ale lui Indra sunt solidare şi domeniile pe care le controlează el îşi corespund. Fie că e vorba de fulgerele care lovesc pe Vritra

eliberând apele uranice, fie că e vorba de furtuna care precede ploaia, sau sorbirea de fabuloase cantităţi de *soma,* sau fertilizarea eîmpurilor, sau uriaşele sale posibilităţi erotice — avem necontenit de-a face cu o epifanie a *forţei.* Orice gest al său izbucneşte dintr-un preaplin, chiar şi jectanţa lui, chiar şi lăudăroşenia **lui.** Mitul lui Indra surprinde admirabil unitatea profundă care există între toate manifestările plenare ale vieţii. Dinamica fecundităţii este, pe toate nivelurile cosmice, aceeaşi, şi limbajul mărturiseşte adesea atît solidaritatea cît şi descendenţa comună a tuturor instrumentelor fertilizatoare ; etimologic *varsha,* «ploaie», se situează alături de *vrishan,* «bărbat». Indra agită necontenit forţele cosmice, făcînd astfel să circule în întreg Universul energie biosperma-ti'că. Rezervorul vitalităţii sale e inexhaustibil şi în acest rezervoriu se sprijină speranţele omului. *

Dar Indra nu e un *creator;* el promovează pretutindeni viaţa şi o dilată victorios în întreg Cosmosul, dar nu o *face.* Funcţia creaturală nelipsită din orice divinitate uranică — s-a «specializat» la Indra într-o misiune genezică şi vitalizantă.

6. Indra e comparat necontenit eu un taur (cf. texte în Ol'denberg, *Rel. Veda* ed. II, 74 ; Hillebrandt, *Ved. Myth.* ed. II, 1929, II, 148) ;. replica lui iraniană, Verethragna ni se înfăţişează sub forma taurină *(Yasht,* XIV, 7); uneori e numit berbec *(mesha;* cf. *RV,* I, 51, 1). Exact aceleaşi epifanii animaleşti le are şi Rudra, divinitatea probabil preariană pe care a asimilat-o Indra. Rudra este părintele Māruţilor, şi într-un imn *(RV* 2, 34, 2) se aminteşte cum *«taurul Rudra i-a creat în clara mamelă* a *lui Prishni».* Tauromorf, divinitate celest-genezică, s-a unit cu o zeiţă vacă de cosmice proporţii. Prishni este doar unul din numele ei ; Sabar-■dughâ este un altul ; dar este întotdeauna o vacă atotzămislitoare. *RV,* 3, 38, 8 vorbeşte de *«vaca vishvarupa care vivifică totul»;* în *AV,* 10.10, vaca se uneşte pe rînd cu toţi zeii şi procreează pe toate nivelurile cosmice ; *«zeii trăiesc din vacă şi oamenii de asemenea, vaca a devenit acest Univers tot atît de vast ca şi împărăţia soarelui» (AV,* 10, 10, 34). Aditi, mama zeităţilor supreme Adityas este şi ea reprezentată ca o vacă (Oldenberg, *Rel. des Veda,* ed. II, 205).

«Specializarea» aceasta genezic taurină a divinităţii furtunii şi fertilităţii nu se verifică numai în domeniul indian. O vom reîntâlni îndată pe o foarte întinsă arie afro-eurasiatică. Dar de pe acum trebuie să remarcăm că o asemenea «specializare» trădează de asemenea şi influenţe venite din afară : fie influenţe de ordin etnic (elementele «sudice» de care vorbesc etnologii), fie de ordin religios. Indra, bunăoară, prezintă urme de influenţe extraariene (Rudra), dar, ceea ce ne interesează mai mult în contextul de faţă, profilul lui a fost alterat şi sporit de asemenea

* *Prezentarea aceasta sumară a hierofaniei lui Indra, îndeosebi aşa cum ni se revelează ea în mit, nu istoveşte funcţia pe care a împlinit-o în religia indiană. Orice figură divină comandă sau e implicată în nenumărate rituri, asupra cărora nu ne putem, opri în paragrafele de faţă. (Aşa, bunăoară, Indra şi ceata lui de Maruts sunt arhetipii «grupărilor secrete» indoariene, alcătuite din tineri" care treceau anumite probe ini-ţiatice (cf. Siig Wikander,* Der arische Mănnerbund, *Lund, 1938). Pre-•cizarea aceasta se referă la toate divinităţile pe care le menţionăm.*

cu elemente care nu îi aparţineau originar, ca zeu al ploaiei, uraganului şi fertilităţii cosmice. Legăturile lui cu taurul şi *soma,* bunăoară, îi conferă prestigii lunare (cf. Koppers, 331, sq). Luna comandă asupra apelor şi ploilor şi distribuie fecunditatea universală ; coarnele taurului au fost asimilate de timpuriu cu crescentul lunar. Vom reveni îndată asupra tuturor acestor complexe culturale. Să reţinem însă că «specializarea» ge-nezicâ sileşte divinităţile celeste să resoarbă în personalitatea lor toate hierofaniile, avînd o legătură oarecare cu fecunditatea universală. Cu necesitate, un zeu celest, accentuîndu-şi funcţiile meteorologice (furtuna, fulgerul, ploaia) şi genezice, devine nu numai partenerul Marei Mame chtonico-lunare, ci îşi asimilează şi atributele ei. în cazul lui Indra *soma,,* taurul şi poate chiar unele aspecte ale Măruţilor (în măsura în care aceşti.i hiposlaziază sufletele rătăcitoare ale morţilor).

Taurul şi fulgerul au fost de timpuriu (încă de pe la 2400 în Ch.) simbolurile conjugate ale divinităţilor atmosferice (Mâlten, *Ser Stier,* 110 sq). Mugetul taurului a fost asimilat în cele mai [vechi] culturi uraganului şi tunetului (cf. *oull-roarer* la australieni) ; şi unul şi celălalt erau o epifanie a forţei fecundate. De aceea le întâlnim constant în ico-nografie, riturile şi miturile tuturor divinităţilor atmosferice în aria afro-eurysiatică. In India preariană taurul era prezent în culturile protoisto-rice de la Mohenjo-daro şi Belucistan. «Jocurile de tauri» prezente încă astăzi în Deccan şi India de Sud (Autran, *Preh.* I, 100 sq) existau în India pre-vedică în mileniul III în. Ch. (pecetea de la Chauhudaro, circa 2500 în. Ch.). Predravidienii, dravidienii şi indoarienii, toţi au venerat taurul — fie ca epifanie a zeului genezo-atmosferie, fie ca un atribut al său. Imaginile taurine abundă în templele lui Shiva, al cărui vehicul (văhana) e taurul Nandin. Canarezul *Ko,* cuvînt care desemnează bovi-deul, semnifică de asemenea cerul, fulgerul, raza de lumină, apă, corn, munte (Autran, 99). Complexul religios cer-fulger-fecunditate este cit se poate de complet păstrat aici.

în familie *Ko(n)* are sensul de «divinitate», dar pluralul *Kort-ar* înseamnă «văcari» (ib. 96). S-ar putea ca aceşti termeni dravidieni să se afle în legătură cu sk. *gou* şi sumerianul *gu(d),* care înseamnă atît «taur», cît şi «puternic, curajos» (cf. Nehring, 73 sq despre *gou).* Trebuie de asemenea amintită originea comună a termenilor semiţi şi greco-latini pentru taur (cf. asir. *shu.ru*, hebr. *shor,* fen. *thor* etc, gr. *tauros,* lat. *taurus),* ceea ce confirmă unitatea acestui complex religios.

în Iran, sacrificiile taurului erau frecvente şi împotriva lor nu obosea să lupte Zarathustra (Yasna, 32, 12, 14 ; 44. 20 etc). La Ur, în mileniul III, zeul atmosferic era reprezentat de un taur (Malten, 103), xar «zeul pe care se jură» (deci, originar, un zeu celest) era taurin în vechea Asirie şi Asia Mică *(ib.* 120). Semnificativă este în această privinţă supremaţia pe care şi-au dobîndit-o în culturile paleoorientale divinitatea uraganică de tipul Teshup, Hadad, Ba'al. Asupra acestora se cuvine sâ ne oprim mai pe îndelete. Nu cunoaştem numele zeului suprem hitit, soţul zeiţei de la Arinna. S-ar putea ca în limba hitită să se fi chemat Zash-hapunah (Furiani *In rel. hit.,* 35). Numele îi era scris cu două ideograme de origină babiloniană U şi IM. Lectura în limba luvia a ideogramei era. Dattash, iar hurriţii îl numeau Teshup. Era un zeu al Cerului şi al fur-tunei, al vînturilor şi fulgerului. (în limba accadiană ideograma IM avea valorile *Zunnu* «ploaie», *sharu* «vînt», *remanu* «trăsnet» ; Ch. Jean *Rel. Sum.,* 101). Titlurile lui pun în valoare în primul rînd prestigiul lui ce-

lest şi funcţia de suveran absolut : «Rege al Cerului», «Domn al ţării Hatti»-lor. Epitetul cel mai frecvent e «puternic», iar simbolul lui fulgerul, securea sau ghioaga. Ne amintim că în toate culturile paleoorien-tale «puterea» era simbolizată în primul rînd prin taur. în limba acca-diană «a-i fringe cornul» echivala cu «a-i frînge puterea» (cf. Autran, 74). Astfel şi zeul de la Arinna era reprezentat tauromorf (imagini s-au găsit în toate templele) şi taurul era animalul său sacru. în texte (Gotze, *Kltdnasien,* 133) cei doi tauri mitici Seris şi Hurriş îi sunt consacraţi sau, după unii savanţi (Malten, 107) sunt chiar fiii divinităţii uraganice. Singurul mit. cunoscut este lupta lui cu şarpele Illuyankash (Furlani, 87 sq) în care întîlnim aceeaşi temă a luptei divinităţii celest-fertile cu un monstru serpentin (Indra-Vritra, Zeus-Typhon, prototip Marduk-Tiamat). Ceea ce merită să fie amintit de asemenea, este multitudinea epifaniilor locale ale acestui zeu ; în tratatul lui Suppiluliumash sunt citaţi 21 de U (Furlani, 37), ceea ce confirmă caracterul lor autohton în toate regiunile locuite de hitiţi. U era un zeu popular în întreaga Asie Mică şi occidentală, sub orice nume ar fi fost invocat.

Sumero-babilonienii îl cunoşteau sub numele de Enlil şi Bel. Era cel mai important din întreg pantheonul, deci era al doilea în triada zeilor cosmici şi era fiul lui Anu, divinitate supremă celestă. Verificăm şi aici acelaşi transfer de la *deus otiosus* celest ia zeul dinamic şi fecundator. Numele lui înseamnă în sumeriană «Domnul vîntului» (lil, «vînt puternic», uragan). Mai e numit de asemenea *lugal amaru,* «divinitatea vîntului şi uraganului» şi *umu,* «furtună», En-ug-ug-ga, adică «stăpînul uraganelor» (Furlani, *Rel. bob. as.* I, 118). Enlil comandă de asemenea apele şi el a provocat diluviul universal. E numit «cel puternic», *alim,* zeul cornului, stăpînul universului, regele Cerului şi al Pământului, părintele Bel, marele războinic etc. (Tb., 118 sq). Soţia lui e Niubil «stă-pîna vîntului», numită de asemenea şi *shilam galla,* «marea vacă», *umum rabelum,* «marea Mamă», invocată în general sub titlul de Beltu sau Belu, «stăpînă» *(ib.* 120). Originea lui celestă şi funcţia lui meteorologică esre confirmată şi de numele templului său. din Nippur «Casa Muntelui» (121). Muntele continuă să rămînă simbolul zeităţilor celeste supreme chiar cînd acestea se «specializează» în divinităţi ale suveranităţii şi fecundităţii.

La Tell-Khafaje, în cel mai vechi sanctuar cunoscut pînă astăzi, imaginea Taurului se află alături de cea a Marei zeiţe Mame (Austran, *Preh.,* I, 67). Ba'al adorat de Ras Shamara îşi arată vocea în tunet, zvîrle fulgerul şi dăruieşte ploaia (Dussaud, *Le sanctuaire,* 256). în acest Ba'al paleoienictan (Civilizaţia de la Ras. Sh. se întemeiază la începutul mileniului Ii), Dussaud vede, pe bună dreptate, pe Hadad, zeul sirian al fulgerului şi fecundităţii *(Myth. ph.,* 362 sq., *Le vrai nom* passim ; *Le sanctuaire,* 256 sq). Echivalenţa Ba'al-Hadad este confirmată şi de tabletele de la el-Amarna *(Myth.* 362). La Ras-Shamra Hadad era comparat cu un taur ; textele recent descifrate amintesc cum *«forţa lui Ba'al* (i.e. Hadad) *a lovit cu coarnele sale pe Mot, ca taurii sălbatici...» (Le Sanct.,* 258). Iar cînd, în mitul *Vinătoarea lui Ba'al,* se evocă moartea zeului, se spune : *«Astfel* o *căzut Ba'al... ca un taur» (Le vrai nom,* 19). Cum era şi de aşteptat, Ba'al-Hadad are o tovarăşă divină, pe Asherat, iar fiul său, Aliyan, este o divinitate a apei, fecundaţiei şi vegetaţiei *(Myth* 370 sq). Lui Ba'al-Hadad i se sacrifică tauri *(Le vrai nom,* 8) aşa cum ştim, din *V. Ist.* că se sacrificau tauri lui Ba'al cananeeanuî..

(Binecunoscuta scenă de pe muntele Cârmei, a profetului Ilie în luptă cu profeţii lui Ba'al). Asirianul Ba'al — continuator al lui Anu şi Enlil e calificat de «taur divin* ; uneori e denumit Gu -«bovideul» sau «Marele Ţap* (Darâ-gal, *Preh.,* 69). Remarcabilă este solidaritatea simbolurilor «genezice» şi «celeste» în toate aceste variante ale divinităţii furtunilor. Adesea Hadad înfăţişat tauromorf poartă pe el semnul fulgerului (Ward, *Seal Cilinders,* p. 399), iar uneori fulgerul ia aspectul coarnelor rituale (Autran, 89). Zeul Min, prototipul egipteanului Ammon, era calificat drept «Taurul Mamei sale» şi «Marele Taur» (Ka-Wr). Fulgerul era una din insignele sale şi funcţia lui pluvial-gene-zică e manifestă în epitetul care i se dă, de «cel care deschide norul ploios». Min nu era o divinitate autohtonă ; Egiptenii ştiau că a venit din ţara Pwnt, adică din Oceanul Indian (cf. *La jlotte,* 40 sq). (Divina sa tovarăşă era Vaca Hathor). în sfîrşit, pentru a încheia această rapidă trecere în revistă a unui dosar de fapte de o excepţională bogăţie (cf. bibi.) să amintim că sub forma taurină Zeus a văzut pe Europa (o formă a Marei Mame), s-a unit cu Antiope şi a încercat să-şi violeze mama, pe Demeter. Iar în Creta se putea citi un straniu epitaf : *«Aici zace marele bovideu care se cheamă Zeus».*

7. După cum vedem, unul din elementele de unitate ale tuturor religiilor protoistorice din aria euro-afroasiatică era acest ansamblu Cer pluvios -— taur — Marea Zeiţă. Fără îndoială, accentul cade, aici, pe funcţia genezic-agrară a zeului taurin-uraganic. Ceea ce se venerează în primul rînd în Ba'al, Hadad, Teshup şi ceilalţi zei taurini ai fulgerului, soţi ai Marei Zeiţe, nu este caracterul lor celest — ci virtuţile lor fertilizante. Sacralitatea lor derivă din hierogamia cu Marea Mamă agrară. Esenţa lor celestă este valorificată genezic ; Cerul e înainte de toate regiunea în care «mugesc» trăsnetele, se adună norii şi se asigură rodnicia holdelor, adică regiunea care face posibilă continuitatea vieţii organice pe pămînt. Transcendenţa Cerului e intuită mai ales meteorologic şi «puterea» lui e echivalentă cu un nesfîrşit rezervoriu de germeni. Uneori echivalenţa aceasta e manifestă chiar în limbaj : sumerianul *me* desemnează «bărbatul, masculul» şi «Cerul* totodată *(Preh.* 91, n. 1). Zeii meteorologici (fulger, furtună, ploaie) şi genezici (taurul) îşi pierd autonomia lor celestă, suveranitatea lor absolută. Fiecare e întovărăşit, şi adesea dominat, de o Mare Zeiţă, de care depinde, în ultimă instanţă, fecunditatea universală. Ei nu mai sunt creatori cosmogonici —■ ca divinităţile celeste primordiale — ci fecundatori şi procreatori, în ordinea biologică. Hierogamia devine funcţia lui esenţială. De aceea îi întîlnim cu atîta frecvenţă în toate cultele fecundităţii, îndeosebi cele agrare, deşi niciodată nu împlinesc, aici, rolul principal : acesta revenind fie Marei Mame, fie unui «fiu» divinitate a vegetaţiei care moare şi învie periodic.

Specializarea divinităţilor celeste sfîrşeşte prin a le modifica în chip radical, profilul, devenind accesibili şi ca atare indispensabili experienţei umane ; se transformă dintr-un *deus otiosus* într-un *deus piu-viosus,* taurin şi genezic, îşi asimilează neîncetat funcţii, atribute şi prestigii care le erau străine şi de care nu aveau nevoie în superba lor transcendenţă celestă. Asistăm însă şi la fenomenul invers : un zeu local devenind datorită «istoriei» un zeu suprem, îşi însuşeşte prestigiile divinităţii celeste. Assur, divinitate protectoare a oraşului cu acelaşi nume,

asimilează atributele suveranului suprem şi promovează astfel la rangul de zeu al cerului (cf. Knut Tallquist, *Der Assyrische Gott,* Helsinki, 1932,, 405) *[indescifrabil],* Tinzînd — ca orice «formă» divină — să grupeze în jurul- lor toate manifestările religioase şi să comande asupra tuturor sectoarelor cosmice, divinităţile fulgurante şi genezice absorb în personalitatea şi cultul lor (mai ales hierogamiilor cu zeiţe mame) elemente care, originar, nu aparţineau structurii lor celeste. Drama meteorolo-gică,de altfel, nu e asimilată întotdeauna şi cu necesitate de o divinitate celestă ; ansamblul fulger-furtună-ploaie a fost uneori (bunăoară la eschimoşi, bushmeni şi în Peru ; Koppers, 376) intuit ca o hierofanie a lunei. Coarnele taurului au fost din cele mai vechi timpuri asemănate crescentului şi asimilate lunei. Menghin *(Weltgeschichte,* 148) pune în legătură crescentul lunar cu figurinele feminine aurignaciene (cu un. corn în nună) ; idolii cu caracter bovideu, care ,se găsesc întotdeauna în raport cu cultul Marei Mame (== Luna), sunt frecvente în neolitic *(ib.* 448). Hentze *(Mytlies et symboles,* 95 sq) a urmărit acest ansamblu lunar genezic pe o întinsă arie culturală. Divinităţile lunare mediterano-orinetale erau înfăţişate sau omagiate cu atribute taurine. Aşa, bunăoară, zeul babilonian al Lunei, Sin era numit *«puternicul viţel al lui Enlil»,* iar Nannar, zeul lunei de la Ur, era calificat drept *«puternicul,, tînărul taur al Cerului, cel mai de frunte fiu al lui Enlil», sau «puternicul, tînărul taur cu coame tari» etc.* în Egipt, zeitatea lunei era «taurul stelelor» etc. (Koppers, 387). Vom vedea mai tfîrziu cît de coerent sunt legate între ele cultele chtoniclunare de cele ale fecundităţii. Ploaia — «sămînţa», zeul furtunii — se integrează în hierotfania Apelor, sector care cade în primul rînd sub jurisdicţia Lunei. Tot ce se află în legătură cu fecunditatea aparţine în chip direct sau indirect vastului circuit Lună — Apă — Femeie — Pămînt. Divinităţile celeste, specializîndu-se în divinităţi virile şi genezice, au intrat fatal în contact cu aceste ansambluri preistorice — şi-au rămas în ele, fie că au izbutit să le asimileze, fie că au fost ele integrate.

Singurele divinităţi ale Cerului pluvios şi ale fecundităţii care au izbutit să-şi păstreze autonomia, în pofida hierogamiilor cu *[indescifrabil]* Marii Zeiţe, au fost aceleaşi care au evoluat pe linia Suveranităţii ; care, alături de fulgerul fecundat şi-au păstrat sceptrul, rămînînd garanţi ai ordinei universale, păzitori ai normelor şi încarnare a Legii. Zeus şi Juppiter sunt asemenea divinităţi. Evident, figurile acestea imperiale şi-au precizat profilul datorită vocaţiei spiritului grec şi roman pentru noţiunile de normă şi lege. Dar asemenea procese de raţionali-' zare au fost posibile pornind tot de la intenţia mitic-religioasă a ritmurilor cosmice, a armoniei şi perenităţii lor.

T'ien este de asemeni un clar exemplu de suveranitate celestă tinzînd să se reveleze ca o hierofanie a legii, a normei cosmice. Aspectele acestea vor fi mai adînc înţelese cînd vom cerceta ansamblurile religioase în legătură cu suveranul şi suveranitatea.

Pe o linie oarecum paralelă a «evoluat» divinitatea supremă a evreilor. Personalitatea lui Jahve şi istoria sa religioasă e prea complexă pentru a putea fi rezumată în cîteva linii. Dar hierofaniile sale celeste şi uraganice au alcătuit de timpuriu nucleul experienţelor religioase care au făcut posibile revelaţiile ulterioare. Jahve îşi manifestă «puterea» în furtună ; tunetul e glasul lui, iar fulgerul e numit «focul»

'(IAX *'vpvţU* ; uopadjBg ad aqjBotu BŢ ap Bdţps apod nu sna2) •appaqŢX eţTvpsqe BZBajpBd pi aAqBf 'aoxţSaţ BAŢipdun OŢUIŢU ţa pţu aoBj pd nu aiEO Ţuiaadns ţaz ŢŢŢB ap ■aaiqesoep aids 'JBQ ■BAq/op mţ B aipţa^3-1 o-xpi BaaBoijipnC p ţraauiaţ şqp ŢSI 'BUUOJ aouo qns '«BaSai» •piupd ad anuţţuoo BS upiA epipeâut aiBO IOŢŢS3X ţs aopuuou lompx ŢB joptB ŢS pTOŢAEp joq§©j p uiţ.uds '«aoxţţso \B Uuiop» ŢS ppsqB *uv,x* -aAns 'oŢuisxndpp ŢS JopaaQ ■BOŢUB§B.m ŢS. ps.spo apxiUŢAţp o 10 piusx *m* B 3SB0Ţ§qai puopţ ŢUSCIUŢ B-ap BZBapAaa as aAqBf qppunq *m\ \a*

-ŢUŢJUŢ ŢO ---- 3ţUmpB§BJ ŢUŢ 3ŢŢŢldoad IBpp ŢDŢU 'OŢUIŢU «B§9Ţ» apod, j-UU nazauiunQ ad — mxnpţiupSai ppoj piiopp a nu aoej o nu BOBQ 'pup -ŢJO aza^nuB ţ-ţas 3ppB§'ui ŢŢ ŢUŢ Ba^BuuBjaAns jBp PBS Ţnaodod no «ppu -sBap ppqoui B aAqBf qnţnutuoQ B^BJ ui -«pteap» a nu luauiţjşr

•BŢBJOUI Bţuapoxa o ŢS JOŢŢ'SBŢ p.padsa.! UŢjd aiBAŢBs ap BapxŢŢŢqpod ŢS mpuio Bappaqq no B.iupâa[T]L ui 3IBO -papn aţŢŢ^BŢroads ŢS 3ŢŢOŢ;SŢUI apox ajBoaŢd ap axapund osasB$ ŢSI pnx -osqB apucai BJUSUŢS BO nazauiunQ *ixx* «xuaptd» B apŢupi pseaoB *U* 'lUŢuauio apnisp p ap JOŢŢ§3X p ptuoopii Ţnpadsaj ŢS xrvţ apptq IEOBUI piu 'OŢUIŢU aţsaŢŢs pnu 'OŢUIŢU <pSBap *\~xxu* nazauiunQ ad IOBO '. nuioutq -ne mţ ŢappsqB B 'aps ŢapapuaosuBji B aţ|irqui BIBŢO ŢBUI BSO ŢS apa nazauuinQ ŢUŢ B apţaeqq iqnpsqB psBaoB ŢS '. OBp *m* Ţnunq şdnp BŢU -IUI nBS BŢŢUi ax-rediui ŢSI 'xBpapooau UBa3Ang 'ŢUŢSJBUI 3-isBouno nu xnţ BappaqŢŢ ŢOŢU BaaoB ap PppsqB a *m* ^Baiapţp -ţnpx ŢOŢUIŢU ŢS aoBj. apod i_a •înŢnsouisoQ p tpdgp pinSiuis ŢS ppjBAapB a^sa ŢIUIUIOQ

'{f—l lL£ '• ££—ZZ '98 *'aoi) -«ravis ui mipu dj.no i-nsv^S no vunţ* p *'in^un^* amqnq 'aa6|nj; *vdnQ 'in\nzuiuirxl a\iu -i6xmu* t>| *mxtd ddunţv i-nxdb\nţ. îs* ţoţ *\rudo qns dpvoqo\s \i 13 1 vs vm6 uip* aţsa *3XDD \n%dunsvx îs nvs in\nsvi6 \ntinqnq iiv%\nosy* \ ţpîposT/ u| -3WIWD a;sa *n nvs* înţaunj^ ■■■*Ţridddinţ. 3puiddno 3\iunm. vnopunwo nD>"* '(CZ '9£ *'aol) <<vs VdAdţnd uud union* aswun *vzv3doni naz3uuin(j»* •aAqBf ŢUŢ «Baaa^nd» puia puiŢjd ui BŢSiajŢUBUi 'Ţiunpnj, ap ŢpţŢaz aţpL ~3po ap aaŢqssoap aids 'aoŢUB§Bjn îs a^sapo BaţsaoB aŢŢŢUBpjaiţf

'(81 '6 *'vzBUd^)) «%wwvd* ?s *duiui diŢai in\npiiwv&3* puiuas *3ij. vs vo* natu paqnoj.n3 *J,OU ui um-snc{>y* •nsqnoano uiad B^sajŢUBUi as dopd uip Ţpdsas aoisi Ţn\, iiuaureo no 3AqBj ŢUŢ BajBOBduii JBX -aoŢAqBŢ ŢŢUBjŢda tuns ţjasap ui Ţ^ŢPBJSŢ ad aonpuoo ajBO uou ŢS ooj BUBOŢOO ŢS 3SŢ0ŢAL ŢUŢ pposida UŢp JopzjB lusŢjnj, "p,Bg[ŢnŢ ŢŢpsad ad azauŢsni BS ŢS ajadoosap as BS BaoŢduiŢ ŢI ţnpjoad puxo (88 '81 *'}i63H l)* ani PI -topjpaţ Bjdn.SB3p pooj aquiŢaţ ŢnumoQ (bs xx '61 '??6a?J 'i) ^aopp *îs dosn xnuumw. un ooţ. vdnp iş 'ooţ ui piu VA» nu \nuuioQ xvp* 'oo| *un dnuisi^no vdnp 1$ -J.ntu3j.zn0 ui ţoţu VXB nu]nu* -IUOQ *xvp 'xnuisxpio un Dunzj.nl vdnp i§ -vunzxnj ui vxo nu inuiuoQ xvp* 'afpups *soidsdp vs îs nşunui* adruo *vs 'miuCva îs sxviu vuni.v,il»* o-JţuŢid BaaaŢdojjdB aŢŢX Ţn\ aţsapaAajd ŢSI aAqBX *' { f* 'Q 'mopaapufj *<*3ivo\d Uţ vivpo3p nvodoi* as *nxou îs nvinpndz* as *SŢixnxao îs vxnwsxŢsio* as *\niuiui -vd»* 'pŢnumoQ psBd BŢ 'utno Biupds BSBOŢ3ŢX9J no a^saţUŢuiB ŢSI Bioq -3Q^ '(61 '6l) «ţaunj *3p sv\6 no Vdpwndsvx u \nuvxo(j xvi»* 'saqioA asrox/\['(81 '6T.) '"*p ad *op voipix* as *uin[îs ozunui* ad *oo[ui ssixoSod* as *\numo<j IOVO 'ţoi vBdiunl wuig diszunm xvj» :* asio^SL ŢUŢ aŢiSaŢ BZEapupajoui puio XaBjsx px ŢnŢnjodod puuiop aisaţsaA as (gx '61 *'voxiso]) «iox6 ixou îs oxdBpil îs 3zounz nj»* '('oxa *Q* '81 'utpscf "jp) ŢUŢ 3ŢŢP3BS UBS 'aAqwf ţnţ

9Iţ

aavna vaoaiw

Substituirea zeilor uraganici şi procreatori în locul divinităţilor celeste se verifică şi în cult. Marduk înlocuieşte pe Anu în sărbătoarea Anului Nou. In ceea ce priveşte importantul sacrificiu vedic Acvamedha. în ultimul timp era adresat lui Prajâpati (uneori şi lui Indra), mai înainte lui Varuna şi, cum acesta a înlocuit pe Dyaus, fără îndoială că, originar, sacrificarea calului era săvîrşită în cinstea străvechiului zeu in-doarian al Cerului. Popoarele uralo-altaice jertfesc şi astăzi cai zeilor supremi uranici. Elementul esenţial şi arhaic al Acvamedhei este carac-teul său cosmogonic (Koppers 368). Calul este identificat Cosmosului şi sacrificiul lui simbolizează (adică : reface) — actul Creaţiei. Sensul acestui rit ni se va înfăţişa mai clar în alt capitol. Ceea ce trebuie amintit aici este pe de o parte ansamblul cosmogonic în care se încadrează Acvamedha, pe de altă pane sensul iniţiatic al ceremoniei. Că Acvamedha este în acelaşi timp un ritual iniţiatic o dovedesc versurile din *RV... : «Am. devenit nemuritori, am văzut lumina, am găsit zeii»* (Du-mont, 228). Cel ce cunoaşte misterul acestei iniţieri triumfă asupra celei de a doua morţi (punar-mrityu) şi nu se mai teme de moarte *(ib.* 4 sq). Iniţierea echivalează cu dobîndirea nemuririi şi transmutarea condiţiei umane în condiţie divină. Semnificativă este coincidenţa cuceririi nemuririi cu repetarea actului Creaţiei ; sacrificantul transcende condiţia umană şi devine nemuritor printr-un ritual cosmogonic. Vom reîntîlnî aceeaşi coincidenţă a iniţierii şi cosmogoniei în misterele lui Mithra. Ca. şi Prajâpati, căruia i se adresa în timpurile din urmă sacrificiul, calul sacrificat simbolizează Cosmosul. La iranieni, din trupul taurului primordial, ucis de Ahriman, iau naştere cerealele şi plantele, în tradiţiile gern-anice Cosmosul e alcătuit din trupul gigantului Ymir (Guntert 315 sq, Christensen, Koppers, 320 sq). Nu avem a ne ocupa aici de implicaţiile acestui mit cosmogonic, nici de paralele extrem orientale (Pan'ku) sau mesopotamiene (cosmosul făcut de Marduk din trupul monstrului marin Tiamat). Ne interesează numai caracterul *dramatic* al actului Creaţiei, aşa cum ni se înfăţişează în asemenea mituri.. Cosmosul nu ia fiinţă prin simpla putere creaturală a divinităţii supreme, ci e făcut prin sacrificarea (sau autosacrificarea) unui zeu (Prajâpati), unui monstru primordial (Tiamat, Ymir), unui macranthrop (Purusha), sau unui animal primordial (taurul Ekadath la iranieni). La temelia acestor mituri se află ritul sacrificiului uman (Purusha = «om»), motiv pe care AL Gahs 1-a identificat pe o largă arie etnologică, şi întotdeauna în legătură cu ceremoniile de iniţiere şi societăţile secrete (Koppers, 314 sq). Caracterul «dramatic» al cosmogoniilor prin sacrificiul unei făpturi primordiale este o dovadă că asemenea cosmogonii nu sunt «primare», ci reprezintă fazele unui lung şi complicat proces mitico-religios care s-a desăvîrşit în bună parte încă în. preistorie.

Acvamedha este un excelent exemplu pentru a pune în lumină-complexitatea ritualelor divinităţilor uranice. Substituirile, coalescenţele,. simbiozele sunt tot atît de active în istoria cultului ca şi în istoria figurilor divine. în chiar exemplul nostru, bunăoară," putem descifra încă o substituire : calul a înlocuit un sacrificiu mai vechi al taurului (taurul era sacrificicat în Iran, iar mitul cosmogonic vorbeşte de un taur primordial : Indra era de asemenea înconjurat de tauri înainte de a fi de armăsari ; ^-Prajâpati este într-adevăr marele taur» *Sat., Br.* 4, 4, 1, 14. cf. 6, 5, 2. 5, 17 etc). Aevinii, care trădează chiar în numele lor legătura cu caii, erau văzuţi ca în textele vedice *(RV,* I, 46, 3 ; X 106, 2 etc.)-

călărind nu pe cai, ci pe boi cu cocoaşă (cf. R. Otto, *Gotth. d. Arier,* 76 sq).

Acvinii, întocmai ca şi Dios-Kurii (Dios Kuroi) sunt fiii zeului Cerului. Mitul lor datoreşte mult atît hierofaniilor celeste («aurora», «luceafărul», «fazele lunii»), cît şi sacralităţii gemenilor ; căci este extrem de răspîndită credinţa (v. bibliografie) că naşterea gemenilor presupune unirea unei muritoare cu un zeu, îndeosebi o divinitate a Cerului. Acvinii sunt înfăţişaţi întotdeauna lingă o divinitate feminină, fie Uşa, zeiţa Aurorei, fie Suryâ ; Dioscurii întovărăşesc de asemenea o figură feminină, mama sau sora lor : Castor şi Polux pe Helena, Amphion şi Zethos pe mama lor Antiope, Herakles şi Iphikles pe mama lor Alc-mena, Dardanos şi Iason pe Harmonia etc. (cf. Chapouthier, *Les dieux).* Să reţinem că : a) Acvinii, dioscurii, sau orice nume ar avea gemenii mitici, sunt fiii zeului celest (de cele mai multe ori din unirea acestuia cu o muritoare) ; b) nu se despart de mama sau sora lor ; c) şi că activitatea lor pe pămînt este întotdeauna binefăcătoare. Acvinii ca şi dioscurii sunt tămăduitori, salvează pe muritori din primejdii, protejează pe navigatori etc. Sunt, într-un anumit sens, reprezentanţii sacralităţii celesta pe pămînt, deşi profilul lor e incontestabil mai complex, şi nu poate fi redus la simpla distribuire a acestei sacralităţi. Dar, de la oricîte ansambluri mitic-rituale s-ar revendica figura dioscurilor, rămîne ca o constantă activitatea lor binefăcătoare.

Dioscurii n-au dobândit un loc de prim plan în religiozitatea universală. Ceea ce n-au izbutit «fiii Zeului» izbuteşte «Fiul» său. Dionysos este fiul lui Zeus şi apariţia lui în istoria religioasă a Greciei echivalează cu o revoluţie spirituală. Osiris este de asemenea fiul Cerului (Zeiţă) şi al Pămîntului (Zeu). Fenicianul Alein este fiul lui Ba'al etc. Toate aceste divinităţi se află într-o strînsă legătură cu vegetaţia, suferinţa, moartea şi reînvierea, iniţierea. Toate sunt dinamice, patetice, soterice. Atît marile curente ale religiilor populare cît şi societăţile secrete ale misterelor egeeano-orientale s-au cristalizat în jurul acestor divinităţi zise ale vegetaţiei, dar care sunt în primul rînd divinităţi dramatice, însuşin-du-şi întru totul destinul omului, cunoscînd, ca şi el, pasiunile, suferinţa şi moartea. Niciodată nu s-a apropiat atît de mult divinitatea de oameni. Dioscurii protejează şi ajută *[cuvînt indescifrabil]* divinităţile, soterice, împărtăşesc suferinţele acestei umanităţi, mor şi reînvie ca s-o mîntu-iască. Aceeaşi «sete de concret» care a împins necontenit pe al doilea plan divinităţile celeste — depărtate, impasibile, indiferente la dramele cotidiene — e manifestă în importanţa acordată «Fiului» divinităţii celeste (Dionysos, Osiris, Alein etc). «Fiul» se revendică adesea de la «tatăl său» ceresc ; dar nu această descendenţă îi justifică rolul capital pe care-1 împlineşte în istoria religiilor, ci «umanitatea» sa, faptul că s-a integrat definitiv condiţiei umane, reuşind totuşi s-o transcendă prin periodica lui reînviere.

8. Am trecut în revistă o serie de divinităţi celeste sau în strînsă legătură cu hierofania uranică. Am remarcat pretutindeni acelaşi fenomen de «retragere» a divinităţilor celeste în faţa unor theofanii mai . dinamice, mai concrete, mai utile. Am greşi însă dacă am limita hiero-faniiie celeste la figurile, divine sau semidivine, cărora le-au dat naştere. Sacralitatea Cerului e difuză în nenumărate ansambluri rituale sau mi-

ticc care, aparent, nu sunt în directă legătură cu o divinitate uranică. Sadralitatea celestă continuă să fie activă în experienţa religioasă — prin simbolismul înălţării, al ascensiunii, al centrului etc. —- chiar cînd divinitatea uranică a trecut pe al doilea plan. Şi în acest simbolism întâlnim uneori substituirea unei divinităţi dinamice şi fertilizante, dar structura celestă şi simbolul subzistă.

Muntele e mai aproape de cer ; de aceea e investit cu o dublă sa-cralitate : pe de o parte, participă la simbolismul spaţial al transcendenţei («înalt»', «vertical», «suprem* etc), iar pe de altă parte e locul prin excelenţă al hierofaniilor uraganice şi, ca atare, locuinţa zeilor. Toate mitologiile îşi au un munte sacru, o variantă mai mult sau mai puţin ilustră a Olimpului helen. Toţi zeii celeşti îşi au locurile de cult pe înălţimi. Dar valenţele simbolic-religioase ale munţilor sunt nenumărate. Muntele este considerat adesea punctul de întîlnire între Cer şi Pămînt ;. deci un «Centru», punctul prin care străbate Axis Mundi, regiune saturată de saeralitate, locul în care se pot realiza «trecerile de nivel» între diferitele zone cosmice. Astfel, în credinţele mesopotamiene «Muntele-Ţărilor» uneşte Cerul şi Pămîntul (Jeremias, *Handbuch,* 130), iar muntele Meru al mitologiei indiene se înalţă în mijlocul lumii, deasupra lui strălucind steaua polară (Kirfel, *Die Kosmographie der Inden,* 15, X). Popoarele uralo-altaice cunosc şi ele un munte central, Sumbur, Sumur sau Sumeru, în vîrful căruia e atîrnată steaua polară (credinţe buriste, Holmberg, *Der Baum des Lebens,* 41). După credinţele iraniene, muntele sacru, Haraberezaiti (Harburz) se află în mijlocul pămîntului şi e legat de Cer (texte în Christensen, *Le premier homme,* V, 42). în Edda, Hi-minbjorg este, aşa cum îl arată numele* un «munte ceresc», acolo curcubeul (Bifrost) atinge cupola Cerului. Credinţe similare întîlnim la finlandezi, japonezi etc.

«Muntele», fiind locul de întîlnire între Cer şi Pămînt, se află în «centrul lumii» şi e, fără îndoială, punctul cel mai înalt al pămîntului. De aceea regiunile consacrate —: ţările sfinte, templele, palatele, oraşele sacre — sunt asimilate munţilor şi devin ele însele «centre», adică sunt integrate în chip magic vîrfului muntelui cosmic. Munţii Tabor şi Geri-zim din Palestina erau asemenea «centre» şi Palestina, «ţara sfîntă», fiind deci considerată locul cel mai înalt din lume, n-a fost .atinsă de potop. *«Ţara lui Israel n-a fost înecată de potop»,* spune un text patristic (citat Wensinck, 15; alte texte, *Labyrinth,* 54).- Pentru creştini Gclgotba se află în centrul lumii, fiind vîrful muntelui cosmic şi totodată locul unde a fost creat şi îngropat Adam. Iar după tradiţia islamică locul cel mai înalt de pe pămînt este Ka'aba. pentru că *«steaua polară dovedeşte că se află în dreptul centrului Cerului»* (text din Kisâ'i, cit. Wensinck, 29).

Chiar numele templelor şi tunurilor sacre mărturisesc asimilarea lor muntelui cosmic : «Muntele Casă», «Casa Muntelui tuturor ţărilor», «Muntele Furtunilor», «Legătura între Cer şi Pămînt» etc. (Th. Dombart, *Der Sakralturm,* 34). Termenul sumerian pentru Zigurat este U-Nir (munte), pe care Jastrow îl interpretează ca : «vizibil de foarte departe» *(Sum. Akkadian views of beginnings,* 289). Ziguratul era propriu-zis un «munte cosmic», adică o imagine simbolică a Cosmosului ; cele 7 etaje reprezentau cele 7 cercuri planetare (ca la Borsippa) sau aveau culorile-lumii (ca la Ur). Printr-o extindere a sacralităţii templului (munte — «centru al lumii») asupra întregului oraş — cetăţile orientale deveneau

ele insele «centre», vîrfuri ale muntelui cosmic, puncte de legătură între regiunile cosmice. Astfel Larsa era numită, între altele, «Casa legăturii între Cer şi Pămînt», iar Babilon «Casa temeliei Cerului şi Pămîntului», «Legătura între Cer şi Pământ», «Casa muntelui strălucitor» etc. (Dom-bart. 35).

Templul Barabudur este el însuşi o imagine a Cosmosului şi e construit ca un munte artificial ; urcîndu-1, pelerinul se apropie de Centrul Lumii şi, pe terasa superioară, realizează o rupere de nivel, trănscendînd spaţiul profan, eterogen şi pătrunzând într-un «ţinut pur». Capitala suveranului chinez perfect se afla în Centrul Universului (Granet, *La pensee chinoise,* 324) — adică pe vîrful muntelui cosmic.

Asupra acestui simbolism cosmologic al centrului — în care muntele joacă un rol atît de important — vom reveni într-un alt capitol. Ceea ce putem observa de pe acum este virtutea consacrantă a «înălţimii». Regiunile superioare sunt saturate de forţe sacre. Tot ce este mai aproape de Cer participă, cu o variabilă intensitate, la transcendenţă, «înaltul», «superiorul» e omologat transcendentului, supraumanului. Orice «ascensiune» este o rupere de nivel, o trecere dincolo, p depăşire a spaţiului profan şi a condiţiei umane. Inutil să adăugăm că sacralitatea înălţimii e validată de sacralitatea regiunilor atmosferice superioare, deci, în ultimă instanţă a Cerului. Muntele, templele, oraşele etc. sunt consacrate printr-o învestire a lor cu prestigiul «centrului», adică — originar — printr-o asimilare cu vîrful cel mai înalt al Universului, punctul de întîinire între Cer şi Pămînt. Deci consacrarea prin ritualele de ascensiune şi urcarea munţilor sau a treptelor îşi datoreşte validitatea consacrării prin inserţiunea într-o regiune superioară, celestă. Bogăţia şi varietatea simbolismului «ascensiunii» este numai aparent haotică ; privite în ansamblu, toate aceste rituri şi simboluri se explică prin sacralitatea «înaltului», adică a celestului. Transcenderea condiţiei umane — prin inserţiunea într-o zonă sacră (templu, altar), prin consacrarea ritului, prin moarte — este exprimată concret printr-o «trecere», o «urcare», o «ascensiune».

9. Moartea este o transcendere a condiţiei umane, o «trecere dincolo», în religiile care situează tărîmul celălalt în Cer sau într-o regiune superioară, sufletul mortului urcă treptele unui munte sau se caţără pe un pom sau pe o frînghie (pentru acest din urmă motiv, cf. V. Gennep, *Mytlies,* 17 şi *66* cu note). Expresia comună în limba asiriană pentru verbul «a muri» este : «a se agăţa de munţi». Tot aşa, în limba egipteană *myny* «a agăţa» este un eufemism pentru «a muri» (H. Zimmern, *Zum. Babylonischen Neujahrsfest,* II, p. 5 şi 2). Soarele apune între munţi şi tot pe acolo trebuie să fie drumul mortului către lumea cealaltă. Indra, cel dinţii «mort» al tradiţiei mitice indiene, a străbătut «înaltele defilee» ca să arate «drumul multor oameni» *(RV,* X, 14, 1). Drumul morţilor în credinţele popoarelor uralo-altaice urcă prin munţi ; Bolot, eroul Kara-Kirghiz, ca şi Kesar, legendarul rege al mongolilor, pătrund în tărîmul celălalt (ca o etapă a iniţierii lor) printr-o peşteră din creştetul munţilor ; călătoria şamanului în Infern are loc urcînd nişte munţi foarte înalţi (Chadwick, *Growth,* III, 215 etc). Egiptenii au păstrat în textele lor funerare expresia *asket pet* («trepte») pentru a arăta că scara pusă la dis-

poziţie de Râ, ca să se poată ajunge de pe pămînt în Cer, este o scară teâlă *(\'.* Budge, *From fetish to God,* 346). *<<E instalată pentru mine scara să pot vedea zeii»,* spune *Cartea Morţilor* (Weill, 52). *«Zeii îi fac o scară pentru ca, servindu-se de ea, să se înalţe la Cer» (ib.* 28). In foarte multe morminte din timpul dinastiilor arhaice şi medievale egiptene se găsesc amulete reprezentând o scară (maqet) sau trepte (Budge, *The. Mummy,* 324, 327).

Acelaşi drum pe care pornesc sufletele morţilor către tărîmul celălalt îl străbat şi cei care — datorită condiţiei lor excepţionale sau eficienţei riturilor pe care le împlinesc — izbutesc să pătrundă în Cer fiind încă in viaţă. Motivul «ascensiunii» la Cer căţărîndu-se pe o frînghie, pe un pom sau pe o scară este destul de răspîndit în cele cinci continente. Ne vom mulţumi să spicuim doar cîteva exemple. Soţia eroului maori Tawhaki, o zînă coborîtă din Cer, rămîne cu el numai pînă la naşterea primului copil ; după aceea se suie pe casă şi dispare. Tawhaki se înalţă ia Cer căţărîndu-se pe o viţă de vie şi izbuteşte s-o aducă din nou pe pămînt (Grey, *Polynesian Myth,* 42, sq). După alte variante, eroul ajunge la Cer urcîndu-se într-un coeotier, sau pe o frînghie, un fir de păianjen, un zmeu. în Hawai se spune că s-a căţărat pe curcubeu ; în Tahiti că a urcat pe un munte înalt şi şi-a întîlnit soţia pe drum (Chad-wick, 273). Un mit răspîndit în Oceania povesteşte cum eroul a ajuns în Cer printr-un «lanţ de săgeţi», adică înfigînd prima săgeată în bolta cerească, următoarea în prima săgeată şi aşa pînă a alcătuit lanţul (Pett-•azzoni, *The chain of arrows, FL,* 35, 151). Ascensiunea printr-o frînghie e cunoscută în Oceania (Dixon, 156 sq), Africa (Werner, 135), America de Sud (Alexander, 271) şi America de Nord (Thompson M *Index,* III, 7). Cam în aceleaşi regiuni e răspîndit mitul ascensiunii pe un fir de păianjen *(ib.).* Urcarea la cer pe o scară e cunoscută în vechiul Egipt (Miiller, 176). Africa (Werner 136), Oceania *(Sea Dyaks,* Chadwick, 486 ; *Egipt,* Miiller, 176 ; *Africa,* Werner 136 sq etc), pe o plantă sau pe un munte <cf. Thompson III, p. 8—9).

Toate aceste mituri şi credinţe răspund unor rituri concrete de «urcare» şi «ascensiune». Stabilirea şi consacrarea locului sacrificial echivalează cu o transcendere a spaţiului profan. *«Cu adevărat oficiantul îşi face o scară şi un pod ca să ajungă în lumea cerească»* mărturiseşte Taittirîya Samhitâ (VI, 6, 4, 2). Un alt pasaj din aceeaşi colecţie (I, 7, 9) — oficiantul se caţără pe treptele (ăkremana) şi, ajungînd în vîrful parului sacrificial, îşi întinde mîinile şi exclamă : *«Am ajuns la Cer, la zei; am devenit nemuritor».* Căţărarea rituală la cer este o *durohana, o* «urcare anevoiosă». O sumă de expresii asemănătoare abundă în literatura vedică (cf. Coomaraswamy, *Svayamâtrnnă,* passim). Kosingas, regele-preot al unor populaţii tracice (cebrenioi şi sykaiboai) îşi ameninţă supuşii că va pleca la zeiţa Hera urcînd pe o scară de lemn (Polyaenus *Strataqematon* VII, 22). Ascensiunea cerească prin urcarea ceremonială a unei scări făcea parte, probabil, din iniţierea orfică (cf. Cook, *Zeus,* II, 2, 124"sq). în orice caz o întîlnim în iniţierea mithriacă. în misterele lui Mrhra scara (climax) ceremonială avea şapte trepte, fiecare treaptă fiind făcută dintr-un metal diferit. După Celsius (Origeri, C. *Celsum,* VI, 22), prima treaptă era de plumb, corespunzînd «Cerului, planetei Sa-1urn», a doua de cositor (Venus), a treia de bronz (Jupiter), a patra de fier (Mercur), a cincea de «aliaj monetar» (Marte), a şasea de argint (Luna) a şaptea de aur (Soarele). A opta treaptă, ne spune Celsius, re-

prezenta sfera stelelor fixe. Urcînd această scară ceremonială iniţiatul parcurgea de fapt cele «şapte ceruri», înălţîndu-se astfel pînă în Empireu. Exact acelaşi ritual e practicat şi astăzi de şamanii populaţiilor uralo-altaice în călătoria lor spre Cer şi în ceremonialul de iniţiere şamani că. «Ascensiunea»- se face atît în cadrul sacrificiului comunal — cînd" şamanul conduce ofranda (sufletul calului sacrificat) pînă la Bai Ulgen, zeul suprem — cît şi cu prilejul terapiei magice a bolnavilor care cer consultaţii. Sacrificiul calului este principala ceremonie religioasă a popoarelor uralo-altaice ; ea are loc anual şi durează 2—3 seri. în cea dintîi • seară se înalţă o yurtă nouă, înlăuntrul căreia se aşează un mesteacăn curăţat de ramuri, şi în care sunt cioplite 9 trepte (tapty). Crestăturile sau treptele în mesteacăn simbolizează sferele planetare. în timpul ceremonialului şamanul cere ajutorul feluritor divinităţi ale căror culori specifice le indică natura lor de divinităţi planetare (Holm. *Baum,* 136). Ca şi în ritualul de iniţiere mithriacă şi ca şi zidurile cetăţii Ecbatana de culori diferite (Herodot I, 98) şi simbolizînd cerurile planetare, Luna se află în al 6-lea, iar Soarele în al 7-lea cer. Numărul 9 a înlocuit numărul mai vechi de 7 trepte ; căci, la uralo-altaici «coloana lumii»- are 7 crestături (ib 25 sq.) iar pomul cu 7 ramuri simbolizează regiunile cereşti . (ib. 137 şi fig. 46). Un cal bălan este ales pentru a fi jertfit ; după ce focul a fost aprins în yurtă şi şamanul şi-a fumegat cîtva timp tam-burinul, chemînd pe rînd spiritele, iese afară, şi încălecînd pe manechinul unei gîşte făcut din cîrpe şi umplut cu paie, dă din mîini, ca şi cum ar zbura şi cîntă :

'•Dincolo de cerul alb Deasupra
norilor albi, Dincolo de cerul
albastru Deasupra norilor albaştri
Ridică-te la Cer, o pasăre !»

Scopul acestui rit este să prindă sufletul calului sacrificat, *pura,* care se presupune că ar fi fugit la apropierea şamanului. După ce sufletul e prins şi adus înapoi gîsca este lăsată liberă şi şamanul sacrifică singur, calul. A doua parte a ceremoniei are loc în seara următoare, cînd şamanul conduce sufletul calului pînă la Bai Ulgen. După ce îşi fumegă tam-burinul, îmbracă hainele de şaman şi invoacă pe Merkyut, pasărea Cerului, ca să «vină cîntînd», să «se aşeze pe umărul drept»- ; şamanul îşi începe ascensiunea (Kemlenic). Urcînd încet treptele (tapty) pomului ceremonial, şamanul pătrunde pe rînd în cele 9 Ceruri, descriind audienţei, cu nesfîrşite amănunte, tot ce vede şi tot ce se petrece în fiecare din ele. In al 6-lea Cer venerează Luna, în al 7-lea Soarele. în sfîrşit, în al 9-lea Cer se prosternează în faţa lui Bai Ulgen şi-i oferă sufletul calului sacrificat. Acest episod marchează punctul culminant al ascensiunii extatice a şamanului. De la Bai Ulgen află dacă sacrificiul a fost primit şi se fac preziceri asupra vremii ; apoi, şamanul se prăbuşeşte, extenuat, şi după un interval de tăcere se deşteaptă ca dintr-un somn adînc (Rad-lov, *Aus Sibirien,* II, 19—51 ; Harva, *Rel. Vorst.* 553 sq).

Ascensiunea pe mesteacănul ceremonial echivalează cu ascensiunea pe pomul mitic care se află în «centrul Lumii». Gaura din vîrful yurtei e omologată orificiului din dreptul stelei polare, prin care se poate face

trecerea dintr-un nivel cosmic în altul (Holmb., *Baum,* 30 sq). Deci, ceremonialul se împlineşte într-un «centru».

10. Aceeaşi ascensiune are loc cu prilejul iniţierii şamanice. La buriaţi se aşează 9 pomi unul lîngă altul, şi neofitul se caţără pînă în vîrful celui de al 9-lea trecînd apoi peste creştetele tuturor celorlalţi {Holmb, *Baum,* 139). Sau se aşează un mesteacăn în yurtă lăsîndu-i-se vîrful să iasă prin orificiul superior ; neofitul se caţără cu sabia în mînă pînă ce iese afară din yurtă, realizînd astfel trecerea lui în Cerul ultim *(ib.* 142). De asemenea, neofitul trebuie sa se urce pe trei mesteceni aşezaţi cu rădăcinile în sus şi numiţi «stîlpi»-(sărgă). O femeie leagă mesteacănul din yurtă de alţi 9 mesteceni şi pe această funie atîrnă fîşii de pînze diferit colorate, reprezentînd regiunile cereşti. Funia se numeşte «Pod» şi simbolizează călătoria şamanului la zei (ib. 143).

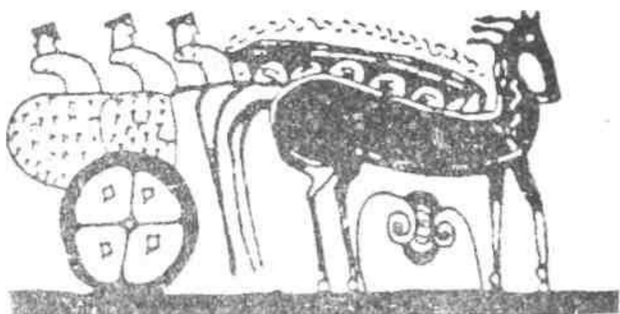
O ascensiune similară împlineşte şamanul pentru vindecarea bolnavilor care vin să-i ceară ajutorul (H. *Relig. Vorst,* 546 sq). De asemenea, călătoriile mitice în. Cer ale eroilor turco-mongoli seamănă destul de mult cu ritualul şamanistic (Chadwick, *J.R.A.,* 1936, 291 sq). După credinţele yakute, pe vremuri erau şamani care se înălţau în chip concret în ceruri şi spectatorii puteau vedea calul sacrificat plutind pe deasupra norilor (Czaplika, *Ab. Sib,* 238). în timpul lui Genghis-Khan, un vestit şaman mongol s-ar fi suit la ceruri pe armăsarul său (Koprii-luzade, 17). Şamanul ostyak cîntă că se urcă la Ceruri pe o frînghie dînd la o parte stelele care-i împiedică drumul (Chadwick, *Growth,* 204). In poemul uigur *Kudatku Bilik,* un erou visează că urcă o scară cu 50 de trepte, la capătul căreia o femeie îi dă să bea apă şi astfel restaurat poate ajunge pînă la Cer (Chadwick ib. 206). *

îacob de asemenea visează o scară, al cărei vîrf atingea cerul *«iar ingerii Domnului se suiau şi se pogorau pe scară» (Facerea,* 28, 12). Piatra pe care adormise Iacob era un *bethel* şi se afla în «centrul lumii», căci pe acolo se făcea legătura între toate regiunile cosmice. în tradiţia islamică Mahomed vede o scară ridicîndu-se din templul din Ierusalim («centru» prin excelenţă) pînă la Cer, avînd de-a dreapta şi de-a stînga ei îneeri ; pe scară se suiau sufletele celor drepţi la Dumnezeu (Asin, *Escaloloqia,* 70). în cerul lui Saturn, Dante vede de asemenea o scară de aur. înălţîndu-se ameţitor pînă în ultima sferă celestă, şi pe care urcau sufletele mântuite *(Paradis,* XXI—XXII). Simbolismul «treptei», al «scărilor» şi al ascensiunilor a fost păstrat şi de mistica creştină. Cei ce au slujit adevăratei credinţe îşi «fac treaptă în Cer» *(Ep. Timotei,* 3, 13). Juan de la Cruz înfăţişează etapele desăvîrşirii mistice printr-o *Subida del Monte Carmelo,* tratat pe care el însuşi îl ilustrează printr-un munte [1] cu lungi şi anevoioase ascensiuni.

Toate viziunile şi toate extazele mistice cuprind o urcare la Cer. După Porphyr, Plotin a cunoscut această răpire celestă de patru ori în tot timpul cît au fost împreună *(Vita Plot..* 23). Sfîntul Pavel a fost şi el răpit pînă în al 3-lea Cer (II Cor, 12, 2). Doctrina ascensiunii sufletelor

* *La ostyacii de pe Yenissei ascensiunea in Cer este urmată imediat de o descensiune în domeniul subpămintean al lui Erlik Khan, acolo unde se adună sufletele morţilor. Aceste două operaţii alcătuiesc de fapt un ciclu initiatic.*

prin cele 7 ceruri — fie iniţiatic, fie post-mortern — s-a bucurat de o imensă popularitate în ultimele secole ale antichităţii. Origina ei orientală e netăgăduită (Bousset *AR,* IV, 145 sq), dar atît orfismul cît şi pita-gorismul au contribuit mult ca s-o difuzeze în lumea greco-romană. Tradiţiile acestea vor fi cercetate cu mai mult folos în alte capitole, dar ele se cuveneau a fi amintite în contextul de faţă, pentru că justificarea lor ultimă se găseşte în sacralitatea Cerului şi a regiunilor superioare. în orice, ansamblu religios s-ar afla, oricum ar fi ele valorificate — rit şa-manistic sau iniţiatic, extaz mistic sau viziune onirică, mit eschatologic sau legendă istorică etc. — asemenea ascensiuni, urcări de munţi, trepte sau zboruri prin văzduh etc. semnifică întotdeauna transcenderea condiţiei umane şi insertiunea în niveluri cosmice superioare. Simplul fapt al «ridicării în aer» echivalează cu o consacrare şi îndumnezeire. Asceţii lui Rudra «merg pe calea vîntului pentru că zeii au intrat în ei» *(RV,* 10, 136, 2—3). Yoginii şi alchimiştii indieni se ridică în văzduh şi parcurg In cîteva clipe distanţe considerabile *(Yoga,* 257, n. 1). A putea zbura, a avea aripi devine formula simbolică a transcenderii condiţiei umane. Capacitatea de a se înălţa în văzduh semnifică acces la realităţile ultime. Evident, şi în fenomenologia ascensiunilor stăruie deosebirea radicală intre experienţa religioasă şi tehnica magică ; un sfînt «răpit» în ceruri,, yoginii, asceţii, magicienii «zboară» datorită eficienţei propriilor lor eforturi. Dar, şi într-un caz şi în celălalt, ascensiunea îi singularizează de marea masă a profanilor şi neiniţiaţilor ; ei pot pătrunde în regiunile uranice saturate de sacralitate, devenind asemenea zeilor. Insertiunea în. spaţiile celeste divinizează.



APELE

1. La început au fost Apele, «*...iar Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor» (Facerea,* 1, 2). într-o formulă sumară, s-ar putea spune că Apele simbolizează totalitatea latenţelor ; ele sunt *fons et orgio,* matricea tuturor posibilităţilor de existenţă, neistovit prea-plin al nema-nifestuiui, ai pre-formalului : *«Oh ! Apă, tu eşti pîntecul tuturor lucrurilor şi fiinţelor»,* spune un text indian *(Bhavigyottara purâna,* 31, 14) sintetizind o lungă tradiţie vedică. Apele sunt temeliile întregii lumi *(Catapatha Brahmana,* VI, 8, 2, 2 ; XII, 5, 2, 14) ; ele alcătuiesc esenţa vegetaţiei *(ibid.,* III, 6, 1, 7) ; ele sunt elixirul nemuririi *(ibid.,* IV, 4, 3, 15 : etc.,) asemenea *aiuritei* (I, 9, 3, 7 ; XI, 5. 4. 5) ; ele asigură viaţă lungă, forţă creatoare şi ele sunt principiul tuturor tămăduirilor etc. *(Rig Veda,* V, 23, 19 sq. ; X, 19, 1 sq etc.) *«Apele să ne aducă tot binele...»* se ruga preotul vedic *(Atharva Veda,* II, 3, 6). *«Apele cu adevărat sunt tămăduitoare; apele alungă si vindecă toate bolile* .'» *(ibid.,* VI, 91, 3).

Principiu al nedi'ferenţiatului şi al virtualului, temei al oricărei manifestări cosmice, receptaculul tuturor germenilor, Apele simbolizează substanţa primordială, din care toate formele se nasc şi în care toate se reîntorc, prin agresiune sau prin cataclism. Ele au fost la început, ele revin la încheierea oricărui ciclu istoric sau cosmic, ele vor fi neîncetat — deşi niciodată nu vor fi definitiv *numai* ele, pentru că Apele sunt întotdeauna germinative, cuprinzînd în unitatea lor nefragmentată latenţele tuturor formelor. !În cosmogonie, în mit, în ritual, în iconografie — Apele împlinesc aceeaşi funcţie, oricît de variate ar fi structurile ansamblurilor culturale în care s-ar găsi : ele preced orice formă şi *suportă* orice creaţie. Imersiunea în apă simbolizează regresiunea în pre-formal, regenerarea totală, noua-naştere ; căci o imersiune echivalează cu o disoluţie a formelor, o sombrare în modul nediferenţiat al pre-exis-tenţei, iar ieşirea din ape repetă gestul cosmogonic al stabilirei ferme într-o configuraţie precisă. Contactul cu apa implică întotdeauna regenerarea : pe de-o parte, pentru că disoluţia e urmată de o «nouă naştere» ; pe de altă parte, imersiunea fertilizează şi sporeşte potenţialul de viaţă şi creaţie. Ea conferă o «nouă naştere» printr-un ritual iniţia-tic ; ea vindecă printr-un ritual magic ; ea asigură o renaştere post-mor-tem prin ritualele funerare. încorporînd în sine toate virtualiiăţile, apa devine simbol al «vieţei fără de moarte» («apa vie»). Bogată în germeni, ea fecundează — pămîntul, animalele, femeia. Receptacol al latenţelor, prin excelenţă fluidă, suport al devenirii universale — Apa e omologată sau de-a dreptul subsumată Lunei. Ritmurile lunare şi acvatice sunt

orchestrate de acelaşi destin ; ele fac ca toate formele să apară şi să dispară periodic, ele dau universalei deveniri o'structură ciclică.

2. încă din preistorie ansamblul Apă-Lunâ-Femeie era intuit ca un circuit anthropocosmic al fecundităţii. Pe vasele neolitice (aşa numita Walternienburg-Bernburgerkultur) apa era reprezentată prin semnul care este şi cel mai vechi hieroglif egiptean pentru apa curgătoare (H. Kuhn. *Nachwort* la Hentze, 244). Iar în paleolitic spirala simboliza fecunditatea acvatică şi lunară ; marcată pe idoli feminini, omologa toate aceste centre de viaţă şi fertilitate. (Kuhn, *ibid.,* 248). în mitologiile amerindiene semnul glyphic al apei, reprezentat printr-un vas plin ou apă în care cade o picătură dintr-un nor, se află întotdeauna însoţit de embleme lunare (cf. reproduceri din Sahagun, Codex Nuttal etc, în Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins,* Cambridge 1926, p. 49, sq. 84, sq.). Spirala, melcul (emblemă lunară), femeia, apa, peştele, toate acestea alcătuiesc un acelaşi simbolism al fecundităţii cu aplicaţii în toate nivelurile cosmice. Riscu) oricărei analize, şi încă mai vîrtos într-o cercetare ca cea de faţă, este de a fragmenta şi pulveriza în elemente separate ceea ce, pentru conştiinţa care şi le-a înfăţişat, alcătuia o singură unitate, un Cosmos. Acelaşi simbol subsuma sau evoca o serie întreagă de realităţi, care sunt separabile şi autonome numai într-o experienţă profană, «civilizată»;' validată dialectic. Polivalenţa simbolică a unei embleme sau unui cuvînt aparţinînd limbilor arhaice ne face necontenit atenţi că, pentru conştiinţa care le-a făurit, lumea alcătuia un întreg organic. în sumeriană, *a* îri·j: semna «apă», dar însemna de asemenea «spermă», «concepţiune», «ge-neraţiune» (cf. Autran, *La Prehistoire du christianisme,* I, 53, n. 5). în gliptica mesopotamianâ, bunăoară, apa şi peştele simbolic sunt embleme ale fecundităţii (Hentze, 17). încă în zilele noastre, la «primitivi», apa ae* confundă — nu întotdeauna în experienţa curentă, dar cu stricteţe, în mit — cu *semen virile.* în insula Wakuta un mit aminteşte cum o "fecioară şi-a pierdut virginitatea pentru că şi-a lăsat trupul să fie atins de ploaie ; iar cel mai important mit din insula Trobriand reveleazâ cum[1] Bolutukwa, mama eroului legendar Tudava, a devenit femeie datorită unor picături de apă căzute dintr-un stalactit (B. Malinowski, *The sexual life of savages in North-Western Melanesia,* London, 1935, p. 155). Indienii Prima din New Mexic cunosc un mit asemănător : o prea frumoasă femeie *(Terra Mater)* a fost fecundată de o picătură căzută dintr-un, nor (Pettazzoni, *Dio,* I, 274).

3. Oricît ar fi de separate asemenea fapte în timp şi în spaţiu, ele alcătuiesc totuşi un ansamblu de structură cosmologică. Apa e purtătoare de germeni, izvor de viaţă, pe toate nivelurile existenţei. Mitologia indiană a popularizat în multiple variante tema apelor primordiale, pe care plutea Nârâyana, din buricul căruia se înălţa Arborele cosmic. Arborele este în tradiţia puranieă înlocuit cu Lotusul, în mijlocul căruia se naşte Brahma *fobjaja,* «născut din lotus» ; cf. referinţe în Coomaras-wamy, *Yaksas,* II, 24). Rînd pe rînd apar alţi zei — Varuna, Praiâpatî, Purusha sau Brahman (Svayambhu), Nârâyana sau Vishnu, — formule care exprimă acelaşi mit cosmogonic — dar Apele rămîn. Mai tîrziu, cos-

mogonia aceasta acvatică devine motiv curent în iconografie şi arta decorativă : planta sau arborele care se înalţă din gura sau buricul lui Yaksa (personificare a vieţii spornice), din gîtlejul unui monstru marin (ma-kara), dintr-un ghioc sau un vas plin — dar niciodată direct dintr-un simbol care ar reprezenta pămîntul (Coomaraswamy, *op. cit.,* 13). Căci, am văzut, Apele *preced* şi *suportă* orice creaţie, orice «stabilire fermă»-, orice manifestare cosmică. Apele pe care plutea în beatifică neştiinţă Nârâyana simbolizează starea de odihnă şi nediferenţiere, noaptea cosmică, cutremurătorul Nimic. însuşi Nârâyana dormea. Şi din «buricul»-lui, adică dintr-un Centru, ia fiinţă cea dintâi formă cosmică : lotusul, arborele, simbol al unduirii universale, al sevei germinative dar somnoroase, al vieţii din care conştiinţa încă nu s-a desprins. întreaga Creaţie se naşte dintr-un receptacol şi se sprijină pe ea. în alte variante, Vishnu, intr-a treia sa reîncarnare (un uriaş mistreţ), coboară în adîncul apelor primordiale şi scoate pământul din abis *(Taittirîya Br.* I, 1, 2, 3, 5 ; *Ca-tapatha Br.* XIV, 1, 2, 11 ; cf. *Râmâyana,* Ayodhya-Kanda, LX, 4 ; *Ma-.habhârata,* Vâna — pr. CXLII, 28—62, CCLXXI, 49—55 ; *Bhâgavata-Purâna,* III, 13 etc). Mitul, de origină şi structură oceanică, s-a păstrat şi în folklorul european (cf. bibliografie).

Cosmogonia babiloniană cunoaşte de asemenea haosul acvatic, oceanul primordial, *apsu* şi *tiamat;* cel dintîi personifica oceanul de apă dulce pe care, mai tîrziu, va pluti pămîntul ; *tiamat* e marea sărată şi amară populată, cu timpul, de monştri. Poemul Creaţiunii *Enuma Elish* începe astfel : *«Cînd sus cerurile nu erau încă numite, cînd jos pămîntul nu era încă numit, cînd primordialul Apsu, care le-a dat naştere, cu Mummu şi Tiamat, mama lor a tuturor, îşi amestecau într-una singură toate apele lor...» (Enuma Elish,* I, 1—5 ; urmez traducerea lui Labat, *Le poeme de la Creation,* Paris, 1935, p. 77). Tradiţia Apelor primordiale, din care au luat naştere lumile, se întîlneşte într-un număr considerabil de variante în cosmogoniile arhaice şi «primitive»-. Trimitem pe cititor la *Natursagen* a lui Dăhnhardt (voi. I, 1—89) şi, pentru indicaţii bibliografice suplimentare la *Motif-Index of Folk-Literature* al lui Stith Thompson (voi. I, 121 sq.).

4. Apele fiind matricea universală, în care subsistă toate latenţele şi prosperă toţi germenii, sunt lesne de înţeles miturile şi legendele care derivă din ele neamul omenesc, sau numai o anumită rasă aparte. Pe coasta de sud a Javei se află o *segara anakkan, o* «Mare a Copiilor»-. Indienii karaja din Brazilia îşi amintesc de timpurile mitice «cînd încă locuiau în apă»-. Jean de Torquemada, descriind lustraţiunile baptismale ale noilor născuţi în Mexic, ne-a păstrat cîteva din formulele cu care se consacra pruncul zeiţei Apei Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac), considerată adevărata lui mamă. înainte de a fi scufundat în apă, se spunea : *«în această apă, pentru că zeiţa Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac e mama ta. Facă această baie să te cureţe de păcatele părinţilor tăi...»* Apoi, atingîndu-se gura, pieptul şi capul cu apă : *«Primeşte, copile, pe mama ta Chalchihuitlycue, zeiţa Apei...»* (Nyberg, 113 sq.). Vechii kare-lieni, mordvinii, estonienii, zcheremisii şi alte triburi fino-ungriene cunosc o «Mamă Apă»-, căreia femeile i se roagă pentru a fi dăruite cu copii v(Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnish-ugrischen Volker,* 120, 126,

138 etc. ; Nyberg, *Kind und Erde,* 56 sq.). Tătăroaicele sterile îng chiază şi se roagă lîngă o baltă (Nyberg, 59). Nămolul, *limus,* e: prin excelenţă al hylogeniilor. Copiii bastarzi erau asimilaţi vegd de baltă, şi zvîrliţi în nămolul malurilor, neistovită matrice ; într-ura ritual, erau reintegraţi vieţii impure din care zvâcniseră, asemene! burilor grase a păpurişuiui paludic. Despre germani, Tacit spun *ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta m erate, mergunt* (Germania, 12). Apa e germinativă ; ploaia e fecuf asemenea lui *semen virile.* în simbolismul erotic-cosmogonic, ceru) brăţişează şi fecundează Pământul prin ploaie. Acelaşi simbolism sa trează, am văzut, în toate hylogeniile. Germania e plină de „Ki brunnen", ,,Kinderteichen", „Bubenquellen" (Dieterich-Fehrle, *M Erde,* ed. III, 19, 196). în Oxford, Child's Well e o fîntînă care arj numele de a dărui copii femeilor sterile (Mckenzie, *Infancy,* 240). I credinţe de acest fel sunt contaminate de concepţia «Mamei Pămîn de simbolismul erotic al fântânei. Dar, înapoia lor, ca şi înapoia tU descendenţelor mitice din Pământ, din Vegetaţie, din Piatră — rea aceeaşi idee fundamentală — pe care, cu riscul de a ne repeta, o a tim şi aici ; Viaţa, adică *realitatea,* se află concentrată într-o ana substanţă cosmică, din care derivă, prin descendenţă directă sau d cipare simbolică, toate formele vii. Animalele acvatice, îndeosebi j (care cumulează şi simboluri erotice) şi monştrii marini devin emt} ale sacrului pentru că se substituie *realităţii absolute,* concentrate anumite cicluri culturale — în Ape.

5. Simbol cosmogonic, receptacul al tuturor germenilor, apa di substanţa prin excelenţă magică şi medicinală ; ea vindecă, întineî asigură tinereţea şi viaţa veşnică. Prototipul apei este -«Apa vie», pe speculaţia ulterioară a proiectat-o uneori în regiunile cereşti — aşa[1] există o *soma* cerească, o *haoma* albă în cer etc. - «Apa vie», fîntj reîntineririi, Apa vieţii etc. sunt formule mitice ale aceleiaşi reai metafizice şi religioase : în apă rezidă viaţa, vigoarea şi eternitatea.! aceasta, fireşte, nu e accesibilă oricum şi oricui. Ea e «păzită» de moij se află pe teritorii greu de pătruns, e în stăpânirea demonilor sau aj vinitătii etc. Drumul către izvorul ei şi dobândirea «apei vii» im pil serie de consacrări şi «probe», întocmai ca drumul către «Arborele vil «Rîul fără vârstă», *(vijăra nadîj* se află lângă pomul miraculos din I *sitakî Upanishad,* I, 3. Iar în *Apocalips* (22,, 1—2) cele două simba stau alături : *«Mi-a arătat, apoi rîul şi apa vieţii limpede cum e cleS şi care izvorăşte din tronul lui Dumnezeu şi al Mielului... Iar pe' două maluri ale riului creşte pomul vieţii...»* (of. şi *lezechiel,* 47).

«Apa vie» întinereşte şi dă viaţă veşnică ;, orice apă, printr-unl ces de participare şi degradare care ni se va înfăţişa mai limpedl cursul acestei lucrări, este eficientă, spornică, taumaturgică. în Cornii încă în zilele noastre, copiii bolnavi sunt scufundaţi de trei ori în rf lui St. Mandron (Mckenzie, *Infancy of Medicine,* 238 sq.). în Franţa,' mărui fîntînilor (Sebillot, *Folklore,* II, 256—291) şi al râurilor tămă toare (II, 327—387) este considerabil. Sunt şi fîntîni care au o înrî binefăcătoare asupra dragostei (II, 230 sq.). în afară de asemenea izvd alte ape îşi găsesc o valorificare în medicina populară (Sebillot] 460—466). în India, bolile sunt azvârlite în apă (Ronnow, *Trita,* 36-[1]

Flno-ungrienii îşi explică o seamă de boli prin profanarea sau necurăţenia apelor curgătoare (Manninen, *Die Damonistischen Krankheiten,* 81 sq.). *

Şi pentru a încheia această sumară trecere în revistă a virtuţilor taumaturgice şi vrăjitoreşti ale apelor, să amintim prezenţa «apei neîncepute», adică cea dintr-o oală nouă, neprofanată de urme cotidiene, ce concentrează în sine valenţele germinative şi creaturale ale Apei primordiale. Ea vindecă pentru că, într-un anumit sens, reface Creaţia. Vrăjile,, vom vedea mai tîrziu, sunt procese de «reluare» a actului Creaţiei, de proiectare în timpul mitic cînd a avut loc creaţia lumilor, de repetare a gesturilor care s-au împlinit «atunci», *ab origine.* în cazul terapiei vrăjitoreşti cu «apa neîncepută» se încearcă regenerarea magică a bolnavului prin contactul cu substanţa primordială ; apa «absoarbe» răul datorită potentelor sale de asimilare şi dezintegrare a tuturor «formelor».

6. Purificarea prin apă se datoreşte aceleiaşi proprietăţi : în apă totul se «topeşte», orice formă e dezintegrată, orice istorie e abolită ; nimic din ce a fost mai înainte nu mai subzistă după o imersiune în apă, nici un profil, nici un «semn», nici un «eveniment». Imersiunea echivalează, pe plan uman, cu moartea, iar pe plan cosmic cu catastrofa (potopul) care dizolvă periodic lumile în oceanul primordial. Dezintegrînd orice «formă» şi abolind orice «istorie», apele au această virtute de a purifica, de a regenera şi a naşte din nou ; pentru că cel care se cufundă în ele «moare», şi ridieîndu-se din ape este asemenea unui prunc, fără păcate şi fără «istorie», capabil să primească o nouă revelaţie şi să înceapă o nouă viaţă, «curată». Aşa cum spune Iezechiel (36, 25) : *«Apoi vă voi stropi cu ape curate şi vă voi curaţi de toate spurcăciunile voastre...»* Iar profetul Zaharia (13, 2) vede cu duhul cum, *«în vremea aceea, un izvor de apă curgătoare se va, deschide în casa lui David şi pentru locuitorii Ierusalimului, spre curăţirea de păcat şi de orice întinare».* Apele purifică şi regenerează, pentru că anulează «istoria», restaurează —■ chiar pentru un singur moment — integritatea aurorală. Divinitatea iraniană a apelor, Ardvi Sura Anâhitâ, e numită *«cea sfîntă, care multiplică turmele... bunurile... bogăţia... ţara... Care purifică sămînţa tuturor bărbaţilor... matricea tuturor femeilor... care le dă laptele de care au nevoie etc.» (Yasna,* 65). Abluţiunile purifică de crimă *(Eneida,* II, 717—■ 720), -de prezenţa nefastă a morţilor (Euripide, *Alcesta,* 96—104), de nebunie (fîntîna din Clitor, Arcadia ; Vitruvius, *De Architect.* 8 ; Saintyves, *Corpus,* 115), abolind atît păcatele cît şi procesele de dezintegrare, fizică sau mentală. Ele precedau principalele acte religioase, pregătind astfel insertiunea omului în economia sacrului. Abluţiunile aveau loc înainte de a intra în templu (Justin, I *Apolog,* 51, 1) şi înainte de sacrificii *(Eneida,* IV, 654—640 ; Macrobius, *Sat.* III, 1 ; etc).

* *Fîntînile sunt de asemenea fecundante ; Child's Well are renumele de a dărui copii femeilor sterile (Mck'enzie, op. cit., 240). Un număr considerabil de credinţe în legătură cu naşterea copiilor din fîntîni au fost adunate de Dieterich şi Fehrle* (Mutter Erele, *ed. III, Leipzig, 1925, p. 19, 126) deşi grupul acesta de credinţe e contaminat de ideea «Maniei Pămînt» şi de simbolismul erotic al fîntînei.* (pasaj eliminat de autor — n. red.)

Aceeaşi mecanică rituală a regenerării prin ape explică imersiunea Statuilor divinităţilor în lumea antică. Ritualul «văii* sacre era practicat îndeosebi în cultele Marilor Zeiţe ale fecundităţii şi agriculturii. Se reintegrau, astfel, forţele sleite ale divinităţii, asigurîndu-se o bună recoltă (magia imersiunii acţiona în primul rînd asupra ploii) şi spornica multiplicare a bunurilor. La 27 martie *(hilaria)* avea loc «baia* Mamei frigiene, Cybela. Imersiunea statuii se făcea fie într-un fluviu (la Pessi-nonte, Cybela era scăldată în Gallos), fie într-un izvor sau eleşteu (ca la Ancyra, Magnesia etc., of. Graillot, Le *culte,* 288, 251 n. 4 etc.). Baia Aphroditei era cunoscută la Paphos *(Odiseea,* 8, 363—366) şi lutroforiile zeiţei la Sicyone ne sunt descrise de Pausanias (II 10, 4). în secolul III d. Ch. Callimach *(Him.* V, 1—17, 43—54) căuta încă baia zeiţei Athena. Acelaşi ritual era frecvent în cultele divinităţilor feminine cretane şi fe-niciene (Picard, *Ephes et Claros,* 318), cît şi la, multe triburi germanice (Hertha ; cf. Tacit, *Germania,* 40). Imersiunea crucifixului sau a statuii Fecioarei Măria şi a sfinţilor, pentru conjurarea secetei şi aducerea ploaiei, se practică în catolicism începînd din sec, XIII, şi ritualul se continuă cu toată rezistenţa ecleziastică, în sec. XIX—XX (of. Saintyves, *Corpus,* p. 212 sq., 215 sq.).

7. Acest străvechi şi ecumenic simbolism al imersiunei în apă ca instrument de purificare şi regenerare a fost acceptat de creştinism şi împlinit cu noi valenţe religioase. Botezul Sfîntului Ioan urmărea nu tămăduirea neputinţelor trupeşti, ci mîntuirea sufletului, iertarea păcatelor, Ioan propovăduia «botezul pocăinţei întru iertarea păcatelor» (Luca, 3, 3), adăugind : *«Eu unul vă botez cu apă, dar vine cel ce este mai tare decît mine... El vă va boteza cu Duhul Sfînt şi cu foc»* (Luca 3, 16). Botezul cu apă sfinţită prin taină a rămas instrumentul principal de regenerare spirituală, de nouă naştere, al creştinismului. Din imensul număr de texte patristice care interpretează simbologia botezului, ne-am mulţumi să amintim doar două : unul referindu-se la valenţele soteriologice ale apei, altul la simbolismul moarte-renaştere al botezului. Tertullian *(De bapt,* III) face o lungă apologie a însuşirilor excepţionale ale apei, care a produs şi a susţinut totul. Fără îndoială, această glorioasă misiune cosmologică şi biologică se datora prezenţei divinităţii. *«Apa era lăcaşul Duhului Sfînt, care o prefera atunci tuturor celorlalte elemente. Pentru ce, ea care produce viaţa pe pămînt nu ar da viaţă Cerului ?... Orice apă naturală dobîndeşte astfel, prin străvechea prerogativă cu care a fost onorată la origine, virtutea de sanctificare prin sacrament, cu condiţia ca Dumnezeu să fie invocat pentru acest lucru. îndată ce se rostesc cuvintele, Sfîntul Duh, coborînd din ceruri, se opreşte pe ape, pe care le sfinţeşte prin fecunditatea sa; apele astfel sfinţite se impregnează, la rîndul lor, de virtutea sanctificantăy>.*

Omul vechi moare prin imersiunea în apă, şi dă naştere unui om nou, reganerat. Simbolismul acesta este admirabil formulat de Ioan Chrysostomul *(Homil. in uoh,* XXV, 2 ; Saintyves, *Corpus,* 149) care vorbind despre polivalenţa simbolică a botezului, spune : *«el reprezintă moartea şi îngroparea, viaţa şi reînvierea. Cînd noi cufundăm capul în apă ca într-un mormînt, omul vechi este scufundat şi îngropat în întregime : cînd îl scoatem din apă, apare în acelaşi timp şi omul nou».* Toată «preistoria botezului» urmărea acelaşi lucru, aceeaşi moarte şi re-

înviere — deşi pe alte niveluri religioase decît cel instaurat de creştinism. Nu e vorba aici de «influenţe» sau «împrumut», pentru că asemenea simboluri sunt arhetipale şi ecumenice ; ele revelează poziţia omului în Cosmos, valorificând în acelaşi timp poziţia lui faţă de divinitate (de realitatea absolută) şi de istorie. Simbolismul apelor e produsul intuiţiei Cosmosului ca unitate şi-a omului ca mod de existenţă în istorie. *

8. Uzul funerar al apei se explică prin acelaşi ansamblu care validează funcţia ei cosmogonică, magică şi terapeutică : apele «potolesc setea mortului», îl dizolvă, îl solidarizează cu seminţele ; apele «omoară» mortul, abolind definitiv condiţia sa umană**, pe care Infernul i-o păstrează pe un nivel foarte scăzut, larvar, păstrîndu-i totodată posibilitatea de suferinţă. In feluritele concepţii ale morţii, defunctul nu moare definitiv, ci dobîndeşte numai un mod elementar de existenţă ; este o regresiune, nu o extincţie finală. In aşteptarea reîntoarcerii în circuitul cosmic (transmigrare) sau a eliberării definitive, sufletul mortului *suferă,* şi această suferinţă este exprimată îndeosebi prin *sete.* Bogatul, din para Iadului, se roagă de Abraham : «*fie-ţi milă de mine şi trimite pe Lazăr, să-şi întindă în apă vîrful degetului şi să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie»* (Luca 16, 24). Pe o *laminetta* orfică (Eleutherne) stă scris : *«Ard de sete şi mă prăpădesc...».* Cu prilejul ceremoniei *Hydrophoria,* se vărsa morţilor apă prin anumite crăpături *(chasmata),* iar în timpul Anthesteriilor, în preajma ploilor de primăvară, grecii credeau că morţilor le e sete (referinţe în Gemet, *Genie grec,* 62 ; Schuhl, *La jormation,* 119, n. 2, 210, n. 2). Groaza ca nu cumva sufletele morţilor să sufere de sete a terorizat îndeosebi populaţiile ameninţate de arşiţă şi secetă (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egipt) şi mai cu seamă în aceste regiuni se foloseau libaţiunile de apă pentru defuncţi şi s-a înfăţişat Beatitudinea «de dincolo» ca un *rejrigerium (ci. A.* Parrot, Le *Refrigerium,* passim : M. Eliade, *„Zal-moxis",* I, 1938, 203, sq.). Suferinţele post-mortem au fost exprimate în

** Apele fiind matricea universală, în care subzistă toate latenţele şi toţi germenii, sunt lesne de înţeles miturile şi legendele care derivă din ele neamul omenesc, sau numai o anumită rasă. Astfel, pe coasta de sud a Javei se află o* Segava anakkan, *o «Mare a copiilor»; peştii prinşi în această regiune şi mîncaţi de femei, le fac roditoare.*

*** Concepţia aceasta s-a păstrat şi în speculaţia filosofică.* «Pentru suflete e moarte să devină apă», *spune Heraclit (fr. 36, 68). De aceea* Sufletul uscat e cel mai înţelept şi mai bun» *(fr. 74). Teama că umiditatea «dizolvă» sufletele dezincarnate, germinîndu-le şi proiectîndu-le din nou în circuitul formelor inferioare de viaţă, era frecventă în sote-riologiile greceşti. Un fragment orfic (Clement,* Strom. *VI, 2, 17, 1 ; Kern, 226) spune că* «pentru suflet apa e moarte», *iar Porfirin* (Antro nymph. *10—11) explică tendinţa sufletelor defuncte către umiditate prin dorinţa lor de reîntrupare. Speculaţia ulterioară a depreciat funcţia germinativă a «apelor», pentru că situa soarta optimă post-mortem nu în reintegrarea în circuitid cosmic, ci, dimpotrivă, în evadarea din lumea formelor organice către empireu, către regiunile celeste. De aici importanţa capitală acordată «siccităţii» destinelor solare.*

nsojD ep JB W mpaw ' *O ui,mna* W Hâda, as

»P»P Wm?BtUn *mwuoo* ^*m* r?c!^°a *m^pr* 'JOfade 9[e <aAnD

ser

sfărîmate intenţionat, ca ex-voto) au fost descoperite la izvorul numit Source de Saint-Sauveur (în pădurea Compiegne ; *ibid.* 99). Cu rădăcinile în preistorie, cultul s-a transmis galilor, apoi galo-romanilor, fiind în cele din urmă asimilat de creştinism («Source de Saint-Sauveur»). La Saint-Moritz se păstrau pînă mai anii trecuţi vechile aşezări de cult din timpul epocii bronzului (R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardcgna,* 102). în Italia, în comuna Bertinoro (provincia Forli), lingă un puţ modern de apă cloro-salină, se găsesc urme culturale din epoca bronzului (Pettazzoni, 102—103). în Anglia, lingă tumuli preistorici sau monumente megalitice, ne întîmpină izvoare considerate de populaţie taumaturgice sau binefăcătoare *(ibid.).* în sfîrşit, se cuvine amintit ritualul care se practica la lacul Saint-Andeol (în muntele Aubrac) şi pe care îl descrie Sf. Gregoire de Tours (544—595). Oamenii veneau aici în căruţe şi benchetuiau trei zile în jurul lacului, adu-cîndu-i ca ofrande rufărie şi petece de haine, fire de lină, brînză, prăjituri etc. In a patra zi se ridica o mare furtună urmată de ploaie (era, deci, un rit barbar pentru provocarea ploii). Un preot, Parthenius, după ce încearcă zadarnic să convingă pe băştinaşi să renunţe la acest ceremonial păgînesc, ridică alături o biserică, la care oamenii învaţă, cu timpul, să aducă ofrandele destinate lacului. Cu toate acestea, obiceiul de a zvîrli în apele lui obiecte vestimentare s-a păstrat pînă în secolul XIX, cînd pelerinii aruncau în lac, fără să înţeleagă pentru care scop, cămăşi şi pantaloni (cf. Saintyves, *Corpus,* 185—195).

QlJn excelent exemplu de continuitate culturală, în pofida modificărilor ansamblului religios în care cultul apelor a fost pe rînd integrat, îl aflăm în monografia mai sus citată a lui Pettazzoni despre religia primitivă din Sardinia. Protosarzii au venerat izvoarele, oferindu-le sacrificii şi înălţîndu-şi lîngă ele sanctuarele dedicate lui *Sarder Pater* (op. cit. 29 sq., 58). Alături de temple si de ape, aveau loc ordaliile, fenomen religios caracteristic întregului ansamblu atlanto-mediteranian. * Urme ale acestei ordalii prin apă au supravieţuit pînă astăzi în credinţele şi folklorul sardinian. Cultul apelor se întîlneşte şi în preistoria Siciliei (p. 101 sq.). La Lilibeo (Marsala) cultul grec al Sibilei s-a suprapus unui cult primitiv local, care-şi avea centrul într-o peşteră inundată de apă : acolo, protosicilienii mergeau pentru ordalii sau incubaţii profetic-tau-maturgice ; acolo a stăpînit şi a profetizat, în timpul colonizării greceşti,, Sibila; şi tot acolo se continuă, în timpul creştinismului, devoţiunea către Sf. Ioan Botezătorul, căruia i se ridică, în sec. XVI, un sanctuar în vechea .peşteră, ţel al pelerinajelor pentru apele miraculoase pînă în zilele noastre (Pettazzoni, 101).

Oracolele sunt adesea în preajma apelor. Aproape de templul din Amphirais, la Oropos, cei care erau vindecaţi de oracol, zvîrleau în izvor o monedă (Pausanias, I, 34, 4). Pythia se pregătea bînd din apele fîntînii Kassotis. La Kolophon, profetul bea din izvorul sacru care se afla în subterană (Jamblic, *De Myst.* III, 11). La Claros, preotul cobora în grotă, bea din apa unei fîntîni misterioase *(hausta fontis arcani aqua)*-şi dădea răspunsuri în ritm oracular la întrebările care îi erau puse cu gîndul *(super rebus quas quis mente concepit;* Tacit, *Annales,* II, 54 ;

* *în Lusitania se adora în epoca romană un zeu autohton, Ton-goenabiagus, care pare a fi desemnat zeul «cursului de apă pe care se jură» (Vasconcelles,* Religiones, /L *239 sq.).*

despre oracolul de la Claros, cf. Ch. Picard, *Ephese et Claros*, Paris, 1922, p. 112 sq.).

Cultul apelor — al fluviilor, al izvoarelor, al lacurilor — exista în Hellada înainte de năvălirile indo-europene, şi înainte de orice valorificare mitologică a experienţei religioase şi fantastice. Urme din acest cult arhaic s-au păstrat pînă în amurgul helenismului. Pausanias (VIII, 38, 3—4) a avut încă timp să cerceteze şi să descrie ceremonia care se împlinea la izvorul Hagno, în coasta muntelui Lykaios, în Arcadia ; acolo, cînd bîntuia seceta, venea preotul lui Zeus Lykaios, jertfea şi lăsa să cadă în izvor o ramură de stejar. Ritul e străvechi, şi se încadrează în ansamblul «magia ploii» ; într-adevăr, spune Pausanias, după ceremonial se ridica din apă o boare, asemănător unui nor, şi în curînd începea să plouă. Nu întîlnim aici nici o personificare religioasă ; forţa rezidă în izvor, şi această forţă, declanşată printr-un rit specific, comandă asupra ploii.

Homer cunoştea cultul fluviilor : Troienii, bunăoară, jertfeau lui Skamandros animale şi zvârleau cai vii în valurile sale ; Peleus jertfeşte cincizeci de oi izvoarelor lui Spercheios, Skamandros avea preoţii lui ; Spercheios stăpânea o incintă sacră şi un altar. Se jertfeau cai sau boi lui Poseidon şi zeităţilor marine (cf. trimiteri şi bibliografie, Nilsson, *Geschichte,* 220, n. 3). Şi alte popoare indo-europene practicau sacrificiile aduse fluviilor ; bunăoară, cimbrii care jertfeau Rhonului, francii, germanii, slavii etc. (cf. Saintyves, *Corpus,* 160). Hesiod menţionează *(op.* V. 737 sq.) jertfele care se aduceau la trecerea unui fluviu (rit care-şi găseşte nenumărate paralele etnografice ; Massaii, din Africa de Vest, zvîrle o mînă de iarbă de cite ori trec un rîu ; Baganda, din Africa Centrală ,aduc ofrande boabe de cafea la trecerea apelor etc. ; cf. Frazer, *Folkl. Ancient Test.* 222). Zeii fluviali heleni sunt uneori antropomorfi ; bunăoară Skamandros care se luptă cu Achile *(Iliada,* XXI, 124 sq.). Majoritatea erau, însă, înfăţişaţi sub formă de tauri (referinţe Nilsson, 221, n. 10). Dintre, toţi, zeul fluvial cel mai cunoscut era Acheloos. Homer îl consideră chiar un mare zeu al tuturor fluviilor, mărilor şi izvoarelor. Se cunosc luptele lui Acheloos cu Heracles iar cultul său se săvîrşea la Athena, Oropos, Megara şi în alte multe cărţi. Numele a fost felurit interpretat ; se pare că etimologia cea mai corectă ar fi «apa» (Nilsson, 222).

Inutil să menţionăm toată mitologia acvatică helenă. Ea e vastă şi de tremurătoare, neprecise contururi. Apar, într-o necontenită curgere, nenumărate făpturi, mitice, repetînd parcă acelaşi leit-motiv : din Ape se nasc divinităţile apelor. Unele din aceste făpturi şi-au dobîndit locuri de seamă în mitologie sau în saga : aşa, bunăoară, Thetis, nimfa marină ; aşa Proteus, Glaukos, Nereus, Triton, zeităţi neptunice, trădînd în înfăţişarea lor imperfecta dezlipire de ape, avînd trupuri de monştri marini, cu coadă de peşte etc. Ei sălăşluiesc şi stăpînesc în adâncurile marine. Asemenea elementului din care abia s-au desprins, şi încă niciodată definitiv, zeităţile acestea sunt ciudate, capricioase ; ele fac binele cu aceeaşi uşurinţă cu care fac răul — şi mai adesea, ca şi necredincioasa mare, fac rău. Ele trăiesc, mai vîrtos decît ceilalţi zei, dincolo de timp, dincolo de istorie. Foarte aproape de începuturile lumii, ele nu participă decît întâmplător la destinul ei. Viaţa lor e, poate, mai puţin divină ca a celorlalţi zei ; dar e mai *aceeaşi,* mai solidară cu elementul primordial şi, ca atare, mai dulce-adormită în Ape.

10. Cine, printre greci, se putea lăuda că a cunoscut numele tuturor nymphelor ? Ele erau zeităţi ale apelor curgătoare, ale izvoarelor şi i'întînilor. Nu le-a iscat imaginaţia fertilă a helenilor. Ele erau *acolo,* în ape, ide la începutul timpurilor ; helenii le-au dat doar înfăţişarea umană şi numele. Ele au fost create de cursul viu al apei, de magia ei, de forţa pe care o emana, de murmurul ei. Helenii le-au desprins doar din elementul cu care se contopeau. Odată desprinse, personificate, investite cu toate prestigiile apei, nimfele şi-au dobîndit o legendă, au intervenit în saga, au fost solicitate de thaumaturgie. Ele sunt, de obicei, mamele eroilor locali (Nilsson, 227 sq.). Zeităţi minore, ale anumitor locuri, sunt recunoscute de oameni, au un cult al lor, li se aduc jertfe. Cele mai celebre sunt surorile lui Thetis, numite Nereide, sau, cum le mal spune Hesiod *(Theog.* V, 364), Okeanide ; nimfe prin excelenţă neptunice. Majoritatea celorlalte sunt divinităţi ale izvoarelor. Locuiesc însă şi în peşteri şi spelunci, acolo unde e umiditate. Grotele nimfelor ajung un loc comun în. literatura helenistică ; formula cea mai «cultă», adică mai profană. Mai depărtată de sensul primitiv religios, al ansamblului Apă — Peşteră Cosmică — beatitudine, fertilitate, înţelepciune. Nimfele, odată personificate, intervin în viaţa omului. Ele devin zeităţi ale naşterei (apă = fertilitate) şi *Kurotrophoi,* erescînd pe copii, învă-ţîndu-i să ajungă eroi (cf.de ex. Euripide, *Helena,* 634 sq.). Aproape toţi erou greci au fost crescuţi ori de nimfe, ori de centauri, —= adică de făpturi supraumane, participînd la şi controlând forţele naturii ; o iniţiere eroică nu e niciodată «familială», nu este, adesea, nici măcar civilă ; nu se face în cetate, ci în pădure, în sălbăticie. De aceea, concomitent cu veneraţia pentru nimfe (ca şi pentru celelalte duhuri ale naturii) ne în-tâmpină si teama de ele. Nimfele fură adesea copiii, alteori, din gelozie, îi omoară. Pe mormîntul unei fetiţe de cinci ani stă scris : *«copil iubit, pentru că drăgălaş, am fost răpit de Naiade, sau de moarte»* (C.I.G. 6291 ; citat Jeanmaire, *Couroi et Couretes,* 295). Nimfele mai sunt primejdioase şi în alt chip ; la miezul zilei, în toiul căldurii, ele tulbură minţile celor care le zăresc. Miezul z'lei este momentul epiphaniei nimfelor ; cel care le vede cade pradă entuziasmului nympholeptic ; astfel Tiresias care zăreşte pe Pallas şi Chariclo, sau Acteon care descoperă pe Artemis cu nimfele sale. De aceea, la miezul zilei se recomandă să nu se abată călătorul pe lingă fîntîni, izvoare, cursuri de apă sau la umbra unor anumiţi arbori. O superstiţie mai tardivă vorbeşte de nebunia va-ticinatorie care cuprinde pe cel care vede o formă ieşind din apă ; *spe-ciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphae* (Festus, citat de R. Caillois, *Les demons du Midi,* „Rev. Hist. Rel.". t. 116, N. 1, 1937, p. 77). în toate aceste credinţe stăruie virtutea profetică a apelor, deşi cu inevitabile contaminări şi afabulatii mitice. Stăruie, mai ales, sentimentul ambivalent, de teamă şi atracţie, către ape ; care dezintegrează («fascinaţia» nimfelor aduce după sine nebunia, abolirea personalităţii) şi germinează totodată, ucid şi ajută naşterile.

II'. Dar mai presus de Acheloos, de Thetys şi de toate celelalte zeităţi minore acvatice, se afla Poseidon. Marea, atunci cînd e furioasă, îşi pierde caracterele ei feminine, de ispititoare unduire şi somnoroasă beatitudine — şi personificarea ei mitică dobîndeşte un accentuat profil masculin. La împărţirea Cosmosului între fiii lui Kronos, lui Poseidon i

s-a dat stăpânirea asupra oceanului. Homer îl cunoaşte ca zeu al mărilor ; palatul lui este în fundul oceanului, iar simbolul lui e tridentul (originar, colţii monştrilor marini). Dacă Persson are dreptate citind inscripţia mikenică din Asime *Posedia fonos,* atunci numele zeului poate fi coborât pînă în timpurile mikeniene (Nilsson, 416). Poseidon este şi zeul cutremurelor, pe care helenii le explicau prin eroziunea apelor. Talazurile mîniate răsturnîndu-se asurzitor pe mal amintesc prăbuşirile seismice. Asemenea naturii oceanice, Poseidon este sălbatic, nemulţumit, hain. Profilul lui mitic nu-şi dobîndeste şi un caracter moral ; este prea aproape de matricea neptunică pentru a cunoaşte altă lege decît aceea a propriei sale modalităţi. Poseidon revelează o anumită condiţie cosmică : Apele care preced creaţia şi, ritmic ,o resorb ; neştirbita autonomie a elementului neptunic, indiferent faţă de zei, de oameni şi de istorie, legănîndu-se în propria sa fluiditate, inconştient şi de germenii pe care-i poartă în sine şi de «formele» pe care, virtual, le posedă şi, în fapt, le dizolvă periodic.

în mitologia scandinavă, Aegir *(eagor,* «marea») personifică oceanul nemărginit. Soţia lui e perfida Rân *(raena,* «a prăda»), care-şi vîn-tură plasa pe tot cuprinsul mării, trăgînd tot ce întîlneşte spre lăcaşul ei submarin. Cei înecaţi se duc la Rân ; cei zvârliţi în mare sunt jertfiţi ei. Din Aegir şi Rân s-au născut nouă fiice, fiecare Întruchipând un aspect al oceanului sau un moment din epiphania marină : Kolga (marea mîniată), Bylga (la houle), Dufa (scufundătoarea), Hrafn (spoliatricea), Drafn (valurile care prind şi trag după \ ele) etc. în fundul oceanului se ridică superbul palat al lui Aegir unde se întâlnesc uneori toţi zeii ca să benchetuiască. Acolo a avut loc, bunăoară, celebrul banchet în jurul cazanului uriaş furat de Thor gigantului Hymir (şi el un geniu oceanic), cazan miraculos în care berea se făcea şi se turna singură ; acolo a venit Loki să tulbure bună dispoziţia zeilor (cf. *Lokasenna),* călăuzindu-i pe rînd, împreună cu divinele lor soţii, ca să sfârşească, în cele din urmă, legat de o stâncă în fundul pământului.

Cazanul miraculos al lui Hymir îşi găseşte corespondenţe şi în celelalte mitologii indo-ariene (cf. Dumezil, *Le Festn d'Immortalite).* El slujeşte la facerea ambroziei, a băuturii divine. Ceea ce ne interesează în capitolul de faţă este amănuntul revelator că majoritatea ca-zanelor mitice şi magice din tradiţiile celtice au fost găsite în fundul oceanului sau al lacurilor (A. C. Brown, citat de Krappe, *La genese des mythes,* 209). Cazanul miraculos al tradiţiei irlandeze, Murias, îşi derivă numele de la *muir,* «marea». Forţa magică rezidă în Ape ; caza-nele, oalele, potirele sunt recipiente ale acestei forţe magice, adesea simbolizată printr-o licoare divină, ambrozie sau «apă vie» ; ele conferă nemurirea sau tinereţea veşnică, transformă pe cel care le posedă în erou sau zeu etc.

12. Balaurii, şerpii, scoicile, delfinii, peştii etc. sunt embleme ale Apei ; ascunse în adîncurile Oceanului, sunt infuzate de forţa sacră a abisului ; dormitînd în lacuri sau străbătând fluviile, distribuie ploaia, inundaţia, umiditatea, controlând astfel fecunditatea lumii. Balaurii sălăşluiesc în nori şi în lacuri. Ei sunt totodată stăpânii fulgerelor ; ei descarcă apele uranice, fecundînd câmpurile şi femeile. Vom avea prilejul să revenim asupra polisimbofismului balaurului, şarpelui, scoicii etc,

pe care nu putem decît să-1 descifrăm în paragrafele de faţă, limitîn-du-ne la funcţia balaurului în culturile sino-sud-est asiatice. Balaurul şi şarpele (chinezii n-au distins niciodată prea bine şarpele de animalul mitic, cf. Marcel Granet, *Danses et legendes,* II, 554) sunt, după Chu-' ang-Tse, simbolul vieţii regulate, ritmice (Granet, *La Pensee chinoise,* 135), căci balaurul reprezintă duhul Apelor, a căror armonioasă unduire nutreşte viaţa şi face posibilă civilizaţia. Balaurul Ying adună Apele şi dirijează ploile, căci el însuşi este principiul Apei (Granet, *Danses,* I, 353, 356, notă). *«Cînd bîntuie seceta, se face o imagine a Balaurului Ying şi (atunci) începe să plouă» (ibid.* 361 ; cf. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings,* I, 297 sq., despre ritualele pentru ploaie care se săvîrşesc în China cu efigia unui balaur). Asociaţia balaur-trăs-net-fecunditate este frecventă în textele arhaice chineze (cf. Granet, *Danses,* I, 344—350 ; II, 555 ; Karlgren, *Some jecundity symbols,* 37 etc). «Fiara trăsnetului are trupul unui balaur cu cap de om» (Granot, II, 510). O fecioară rămîne însărcinată din saliva unui balaru (Karlgren, 37). Fu-hiu, unul dintre fondatorii civilizaţiei chineze, s-a născut într-o baltă vestită prin balaurii săi (Chavannes, *Memoires de Sse-Ma-Tsien,* I, 3—7). *«Tatăl (lui Kao-Tsu) se numea T'ai-Kong ; mama sa se numea venerabila Liou. Odată, venerabila Liou, odihnindu-se pe marginea unui mare eleşteu, visă că se întilneşte cu un zeu. în acea clipă începu să jidgcre şi să trăsnească, şi un mare întuneric se coborî pe pămînt. T'ai Kong se duse să vadă ce s-a întîmplat, şi zări un balaur cu solzi deasupra soţiei sale. în urma acestei întîmplări, Liou deveni însărcinată şi apoi născu pe Kao-Tsu» (Sse-Ma-Tsien, Memoires,* II, 325).

In China, balaurul -— emblemă urano-acvatieă — se află în necontenită legătură cu împăratul, reprezentantul ritmurilor cosmice şi distribuitorul fecundităţii pe pămînt. Cînd ritmurile se pierd, cînd viaţa cosmică sau socială se dezorganizează, împăratul ştie cum să-şi regenereze forţa creatoare şi să restabilească ordinea. Un rege din dinastia Hia, ca să asigure propăşirea regatului său, se hrăni cu balauri (Granet, *Civilisation chinoise,* 216). De altfel, balaurii păzitori ai ritmurilor apăreau întotdeauna cînd virtutea care autoriza dinastia Hia să domnească era în descreştere sau în curs de regenerare *(ibid.).* La moarte, sau uneori chiar din timpul vieţii, regele se întorcea în cer ; aşa, bunăoară, Huang-ti, Suveranul galben, a fost răpit în ceruri de către un balaur cu barbă, împreună cu soţiile şi credincioşii săi sfetnici, în număr de 70 de persoane (Sse-Ma-Tsien, *Memoires,* III, 2[e] pârtie, 488—89).

13. în mitologia chineză de structură continentală, balaurul, emblema apelor este investit tot mai apăsat cu virtuţi celeste. Fertilitatea acvatică se concentrează în nori, într-o regiune superioară. Ansamblul Fecunditate-Apă-Regalitate (sau sfinţenie) s-a păstrat mai bine în mitologiile sud-est asiatice, în care Oceanul rămîne cu exclusivitate temeiul oricărei realităţi absolute şi distribuitorul tuturor forţelor. Profesorul J. Przyluski a analizat un mare număr de legende şi basme austro-asiatice şi melaneziene prezentînd toate o particularitate comună : eroul îşi datoreşte condiţia sa extraordinară (de «rege» sau «sfînt») faptului de a fi fost născut dintr-un animal acvatic. în Annam, primul rege mitic se numeşte *long quân,* «regele balaur». în Indonezia, după mărturia lui Tchao Jou-Kua, regii din San-fo-ts'i purtau titlul de long-tsin :

«spirit, spermă de *nâga» (cî.* Przyluski, *La Princesse ă l'odeur de poiÂ son,* 276). *Nâgî* este un duh acvatic feminin, care împlineşte în regiuj nile austro-asiatice rolul balaurului în China. Sub forma sa marină, saj sub înfăţişarea unei «principese cu miros de peşte», *nâgî* se uneşte cu un brahman şi fondează o dinastie (versiuni indoneziene, Champaj Pegu, Siam etc.). După o legendă palaung, *nâgî* Thusandi a iubit pa prinţul Thuriya, fiul soarelui *, din unirea lor s-au născut trei băieţi] unul a devenit împăratul Chinei, altul regele Palanug-ilor, al treilea rege în Pagan. După *Sedjarat Malayou,* regele Souran a coborît înl fundul oceanului, într-o ladă de sticlă, şi, bine primit de locuitori, a luai de soţie pe fiica regelui. Din această căsătorie s-au născut trei fii, ian primul a ajuns rege în Palembang. In India de Sud se crede că unul din] străbunii dinastiei Pallava a luat de soţie o *nâgî* şi a dobândit de la ea] insignele regalităţii. Motivul *nâgî* apare în legendele budhiste, şi se *re4* găseşte chiar în părţile de Nord ale Indiei, în Uddyana şi Kashmir.j Regii din Chota-Nagpur scoboară dintr-un *nâga* (duh serpentin), numiţi Pundarika ; acesta, se spune, avea respiraţia fetidă, detaliu care amin-j teste «principesa cu miros de peşte».

După o tradiţie păstrată în India de Sud, înţeleptul Agastya s-a născut, împreună cu Vasisthta, într-o oală cu apă, din unirea zeilorj Mitra şi Varuna cu *apsara* Urvashî. De aceea se numeşte *Kumbhasamb-' hava* (născut din Kumbhumâtă, zeiţă-oală) şi *Pitâbdhi* («sorbitorul oceanului»). Agastya a luat de soţie pe fiica Oceanului (Oppert, *Original inhabitants,* 24, 67—68). Pe de altă parte, *Devyupanishad* povesteşte că zeii, întrebând pe Marea Zeiţă *(devî)* cine este şi de unde vine, au primit următorul răspuns : *«locul meu de naştere este în apa din fundul oceanului: cine-l cunoaşte, dobîndeşte locuinţa lui Devî».* Zeiţa a fost la început principiul şi matricea tuturor lucrurilor; *«eu am fost cea care, la început, am creat pe tatăl acestei lumi»* (textul în Oppert, 425—426 ; *Yoga,* 292 sq.).

Toate tradiţiile acestea pun în lumină valoarea sacră şi funcţia consacrată a Apelor. Suveranitatea, ca şi sacralitatea, sunt distribuite de către genii maritime ; forţa magico-religioasă rezidă în fundul Oceanului, şi aceasta e transmisă eroilor ** prin făpturi mitice feminine *(nâgî,* «principese cu miros de peşte» etc). Geniile serpentine nu sălăşluiesc întotdeauna în oceane şi mări, ci şi în lacuri, eleşteie, puţuri, izvoare.

* *De remarcat polaritatea şarpe (peşte, monstru marin : simbol al apelor, al întunericului, al nemanifestatului) soare («fiul soarelui», sau un brahman etc.; simbol al manifestatidui), polaritate absolută prin aceste căsătorii mitice prin care se fundează o dinastie, adică se începe o nouă epocă istorică. Contopirea principiilor contrarii se reîntîlneşte ori de cîte ori se încearcă o formulare a divinităţii (cf.* Mitul reintegrării, *52). In miturile indoneziene şi sud-est asiatice la care ne referim mai sus, această* coincidentia oppositorum *semnifică încheierea ciclului printr-o regresiune în unitatea primordială, urmată de inaugurarea unei «dinaithoi», adică a unui nou ciclu istoric.*

* * *Am fi oare îndrituiţi să explicăm prin aceeaşi formulă naşterea eroilor greci din nimfe şi naiade, divinităţi ale Apelor ? Achile e fiul zeiţei Thetys, nimfă marină. îndeosebi* eroii locali *descind din naiade ; astfel Iphition, Sotnios etc. Un «erou local» este adesea-o* sopravvivenza *dintr-un cult arhaic pre-indoeuropean; el era «stăpînul locului».*

Cultul şerpilor şi al geniilor serpentine, în India şi aiurea, păstrează, în orice ansamblu s-ar afla, această legătură magico-religioasă cu apele {cf. d. ex. Vogel, *Serpent-worship,* passim). Un şarpe sau un geniu serpentin se află întotdeauna în apropiere de Ape, sau le controlează ; ele sunt genii protectoare ale izvoarelor vieţii, nemuririi, sacralităţii, ca şi ale tuturor «emblemelor» în legătură cu viaţa$_{M}$ fecunditatea, eroismul, nemurirea şi al tuturor «comorilor».

14. Tradiţiile potopului se leagă, în majoritatea lor, de ideea re sorbirii oomenirii în apă şi instaurarea unei noi epoci, ou o nouă uma nitate. Tradiţiile potopului denunţă o concepţie ciclică a cosmosului şi a istoriei ; o anumită epocă este abolită catastrofal, şi începe o nouă epocă, stăpînită de alţi oameni. Concepţia ciclică este verificată şi de convergenţa miturilor lunare cu temele inundaţiei şi ale potopului, luna fiind prin excelenţă simbolul devenirii ritmice, a morţii şi învierii. în tocmai cum fazele lunare comandă ceremoniile de iniţiere —■ cînd neofi tul «moare» ca să «învieze» din nou — tot aşa ele se află în strînsă le gătură cu inundaţiile şi potopul, care anihilează vechea umanitate şi pre gătesc apariţia alteia. în mitologiile circumpacifice clanurile îşi au de obicei originea într-un animal mitic lunar care scapă din catastrofa acua-tică (Hentze, 14, 24 etc). «Strămoşul» clanurilor este un naufragiat no rocos sau descendentul animalului lunar care a provocat inundaţia.

Nu avem a stărui în acest capitol asupra concepţiei ciclice de reab-sorbire în ape şi înfăţişare periodică din ele, care stă la baza tuturor apocalipselor şi miturilor geografice (Atlantida etc). Ceea ce voim să subliniem este ecumenicitatea şi coherenţa temelor mitice neptunice : Apele preced orice creaţie şi o reintegrează periodic, ca ş-o topească în ele, s-o «purifice», îmbrăţişînd-o în acelaşi timp cu noi latenţe, regene-rînd-o. Umanitatea piere periodic în potop sau inundaţie datorită «păcatelor» ei (în majoritatea miturilor circumpacifice motivul catastrofei este o vină rituală) ; dar niciodată nu piere definitiv, ci reapare sub o nouă formă, reluînd acelaşi destin ,aşteptînd aceeaşi catastrofă care o va resorbi în Ape.

Nu ştiu dacă se poate vorbi de o concepţie pesimistă a vieţii. Este mai degrabă o viziune resemnată impusă de însăşi intuiţia ansamblului Apâ-Lună-Devenire. Mitul potopului, cu toate implicaţiile lui, revelează viaţa aşa cum e preţuită ea de o altă «conştiinţă» decît cea umană ; *astfel* apare viaţa omenească «văzută» din nivelul neptunic ; ca un lucru fragil, care trebuie periodic resorbit, pentru că acesta e destinul tuturor formelor, de a dispare pentru a putea apare din nou. Dacă «formele» n-ar fi regenerate prin periodica lor reabsorbire în Ape, ele s-ar măcina, şi-ar istovi posibilităţile creatoare şi s-ar stinge în chip definitiv. «Răutăţile», «păcatele» ar sfîrşi prin a desfigura umanitatea ; sleită de germeni şi de forţe creatoare, omenirea ar decădea, decrepită şi sterilă. în loc de regresiunea lentă în forme sub-umane, potopul aduce reabsorbirea instantanee în Ape în care «păcatele» sunt purificate şi din care se va naşte o nouă omenire, regenerată.

15. Astfel că toate valenţele metafizice şi religioase, ale Apelor alcă tuiesc un ansamblu de o perfectă coerenţă. Cosmogoniei acuatice îi co-

respunde — pe nivel antropologic —■ hylogeniile, credinţele că neamul omenesc s-a născut din ape. Potopului sau sombrării continentelor în Ape (tip Atlantida) — fenomen cosmic care se repetă cu o ciclică necesitate — îi corespunde, pe nivel uman, «moartea definitivă* a sufletului (libaţiuni funerare ; «umiditatea» şi *leimon* în Infern etc.) sau moartea rituală, iniţiatică, prin botez. Dar, atât pe nivelul cosmologic cât şi pe cel antropologic, imersiunea în Ape nu echivalează cu o extincţie definitivă, ci numai cu o reintegrare pasageră în indistinct ; căreia îi urmează o nouă creaţie cosmică, o nouă viaţă sau un om nou, după cum avem de-a face cu un moment cosmic, biologic sau soteriologic. Structural, «potopul» e omologabil «botezului», iar libaţia funerară sau entuziasmul nimpholeptic — lustraţiilor noilor născuţi sau băilor rituale făcute, pentru sănătate şi rodnicie, primăvara sau la Sînziene. în orice context ar fi prezente, Apele dezintegrează, abolesc formele, «spală pă- , catele» — purificînd şi regenerînd în acelaşi timp. Destinul lor este să preceadă Creaţia şi s-o resoarbă, neputînd niciodată să depăşească propria lor modalitate, manifestîndu-se în *forme.* Apele nu pot depăşi condiţia *virtualului,* a germenilor şi latenţelor. Tot ce este *formă* se manifestă *deasupra* apelor, desprinzîndu-'se *din ape.* în schimb, îndată ce s-a desprins din Ape, încetând de a mai fi virtuală, orice «formă» cade sub legea timpului şi a vieţii ; dobîndeşte limite, cunoaşte istoria, participa la devenirea universală, se corupe şi sfîrşeşte prin a-şi istovi substanţa, dacă nu se regenerează prin periodice, imersiuni în Ape, dacă nu repetă «potopul» urmat de «cosmogonie». Lustraţiile şi purificările rituale eu apă urmăresc actualizarea fulgurantă a «timpului acela» în care a avut loc Creaţia, retrăirea simbolică a facerii lumii sau a «omului nou». Orice atingere, în intenţie religioasă, a apei rezumă cele două momente fundamentale ale ritului cosmic : reintegrarea în Ape -şi Creaţia.

PĂMÎNTUL

1. «Pămîntul (Gaia), *ea născu la început o făptură egală sieşi, în stare s-o acopere întreagă, Cerul* (Quranos) *înstelat, care trebuia să ofere zeilor prea fericiţi o aşezare pentru totdeauna sigură.»* (Hesiod, *Theogo-nia,* 126 sq). Perechea aceasta primordială zămisli familia nenumărată a zeilor, ciclopilor şi celorlalţi (Cottos, Briaren, Gyges, *«copii plini de orgoliu, fiecare cu cîte o sută de braţe şi cincizeci de capete»).* Nunta între cer şi pămînt este cea dintâi hierogam'ie ; zeii se vor grăbi s-o repete, iar oamenii, la rîndul lor, o vor imita cu aceeaşi sacră gravitate cu care imită orice gest arhetipal, împlinit în timpurile aurorale.

Gaia sau Ge s-a bucurat de un cult destul de răspîndit în Grecia, dar cu timpul i s-au substituit alte zeităţi ale Pămîntului. Etimologia pare a indica elementul teluric sub forma lui cea mai imediată (sf. skr. *go,* «pămînt, loc» ; zend *gava,* gothl *gawi, gauja,* «provincie»). Homer abia o menţionează ; în orizontul său olimpic anevoie îşi găsea loc o zeitate chtonică, aparţinînd prin excelenţă substratului preteluric. Dar unul din himnurile «homerice» îi este închinat. *«Voi cînta pămîntul, mamă universală cu temeinice aşezări, străbună venerabilă care hrăneşte pe solul său tot ce există... Ţie ţi se cade să dai viaţa muritorilor, şi să le-o relei... Fericit acela pe care tu-l cinsteşti cu bunăvoinţa ta ! El are totul în abundenţă. Pentru el, ţarina vieţii — e grea de recoltă; pe cîmpurile sale, turmele prosperă, şi casa lui se îndestulează de bogăţii.»* Eschil, de asemenea o slăveşte ; căci ea *«singură zămisleşte toate făpturile, le hrăneşte, apoi primeşte din nou germenele fecund». (Choephorele,* 127). Vom vedea curînd cît de adevărată şi de arhaică este formula aceasta eschi-leană. Să mai amintim un străvechi imn pe care, după spusa lui Pau-sanias (X, 12, 10) îl cîntau Peleiadele din Dodona : *«Zeus a fost, este şi va fi, oh ! mare Zeus; prin ajutorul tău Pămîntul ne dă roadele sale. Pe bună dreptate o numim mama noastră».*

Ni s-a păstrat un număr considerabil de credinţe, mituri şi rituale în legătură cu pămîntul, cu zeiţele lui, cu «Marea Mamă». Alcătuind într-un anumit sens înseşi temeliile Cosmosului, Pămîntul e înzestrat cu o bogată polivalenţă religioasă. A fost adorat pentru că *era,* pentru că se arăta şi arăta, pentru că dădea, rodea, primea. Urmărind istoria unei singure religii, poate că am izbuti să circumscriem cu oarecare precizie funcţia şi desfăşurarea credinţelor în legătură cu epihaniile telurice. Preocupîndu-ne exclusiv de morfologia religioasă, lucrul e cu neputinţă ; avem de-a face — şi aici, ca în toate celelalte capitole — cu gesturi, credinţe şi teorii aparţinînd unor cicluri culturale diferite, de vîrste şi structuri diferite. Să încercăm totuşi să desluşim principalele linii de orientare în acea sumă de fapte pe care indicele marilor monografii o distri-

buie sub rubricile : pămînt, Mama Pământ, zeiţele pământului, duhuri telurice etc.

2. Perechea divină — Cer şi Pământ — pe care o evoca Hesiod este unul din leitmotivele mitologiei universale. In nenumărate mitologii, în care Cerul împlineşte, sau a împlinit rolul divinităţii supreme — şi, am văzut, Cerul sau făpturi uranice se întâlnesc aproape pretutindeni în viaţa religioasă primitivă —■ pământul e înfăţişat ca tovarăşa lui. Să amintim câteva exemple. Maori din Polinesia numesc Cerul şi Pământul —■ *Răngi* şi *Papa;* la început, perechea aceasta, asemenea lui Uranos şi Gaia, se afla contopită într-o strânsă îmbrăţişare. Copiii care se născuseră din nesfârşita împreunare — *Tumata-nenga, Tane-mahuta* şi alţii — bâjbâind în întunerec, însetaţi de spaţiu şi lumină, s-au hotărât; să-şi despartă părinţii. Astfel, ei au tăiat, într-o bună zi, tendoanele care legau Cerul de Pământ şi şi-au împins tatăl tot mai sus, până ce Răngi fu zvîrlit în cer şi lumina îşi făcu loc în lume. *Ne amintim că şi în mitul hesiodic Cro-nos îşi emasculează tatăl, dar din cu totul alte motive, pentru că Uranos zămislea în neştire făpturi monstruoase, pe care le ţinea ascunse în trupul Gaiei. A. Lang a crezut că poate explica mitul grec prin cel maori. Dar în timp ce acesta din urmă este pur şi simplu un mit cosmogonic, explicînd depărtarea dintre Cer şi Pămînt, mitul uranic se explică prin ansamblul ritual indo-european al suveranităţii.* (Cf. Dumezil, *Ouranos* —• *Văruna,* Paris, 1934).

Motivul cosmogonic al perechei primordiale Cer—Pămînt este frecvent în toate culturile oceanice din Indonezia pînă în Micronezia. 11 găsim în Borneo, în Minahassa din insulele Celebes septentrionale *(Lu-minuut,* zeiţa pământului apare aici ca divinitate principală ; cf. Pettazzoni, *Dio,* I, 130), la Toradja din Celebes centrale (l-lai şi I-ndora) în nenumărate alte insule din Indonezia etc. Uneori reîntâlnim motivul despărţirii brutale a Cerului de Pămînt; bunăoară, în Tahiti se crede că apariţia aceasta a fost făcută de o plantă care, crescînd, a înălţat Cerul (Krappe, *Genese des mythes).* Motivul e, de altfel, foarte difuz şi în alte zone culturale (cf. Krappe, 78—79). Perechea primordială Cer-Pămînt o întâlnim în Africa ; bunăoară, *Nzambi* şi *Nzemi Mpungu* ai tribului Ba-wili din Gabon (Pettazzoni, 210, 212), *Olorum* şi *Oduna* («neagra^) la Yoruba *(ib.* 246), perechea divină la Enie, Akwopirn *(ib,* 41) etc. La o populaţie agricolă din Africa australă, Kumama, nunta dintre Cer şi Pământ este înţeleasă în acelaşi chip de cosmică fecunditate cum o cîntau Peleiadele din Dodona : *«Pămîntul este Mama noastră, Cerul este tatăl nostru. Cerul rodeşte Pămîntul prin ploaie; Pămîntul produce cerealele şi iarba.»* (cit. Krappe, 78). Formulă care, aşa cum vom vedea, ar putea rezuma o bună parte din credinţele agricole. Perechea divină e de asemenea prezentă în mitologia celor două Americi. în California meridională, cerul e numit *Tukinit* şi Pămîntul *Tamaiovit* (Pettazzoni, 279), la Navaho întâlnim pe *Yadilquil hastqin* («Cer bărbait») şi pe soţia lui *Nihosdzau esdza* («Pămînt femeie* ; *ibid.* 282), la Pawni din America septentrională (p. 294), la Sioux, la Huroni (unul din triburile principale ale Irachezilor ; p. 291, 315), Ia Hopî, la Zuffi, în Antile etc. ne întâmpină acelaşi binom cosmic.

în mitologiile Orientului clasic, perechea primordială joacă acelaşi important rol cosmogonic. Ahura-Mazda şi Spente-Amaits la Iranieni,

-«regina ţărilor»- (zeiţa de la Arinna) şi soţul ei *U* sau *Im,* zeul furtunei, îa Hitiţi (Furlani, *La religione degli Hittiti,* Bologna, 1936, p. 18, 35), zeiţa pământului şi zeul cerului la chinezi etc. La popoarele germanice, Frigg, soţia lui Tyr, şi mai tîrziu a lui Othin, este o zeiţă telurică. Numai o întâmplare gramaticală (cuvântul *cer* fiind de gen feminin) a făcut ca la egipteni cerul să fie înfăţişat printr-o zeiţă, Nut, iar pământul printr-un zeu, Gebb.

3. Exemplele ar putea fi uşor multiplicate, dar fără nici un folos. Listele perechilor cosmologice nu ne vor putea revela nici structura divinităţilor telurice, nici intensitatea lor religioasă. în mitul cosmogonic, pămîntul joacă un rol pasiv, chiar dacă e primordial. înainte de orice afabulaţie mitică a pământului a existat *prezenţa* lui religios verificată: Pămîntul, pentru o conştiinţă religioasă primitivă, este un dat imediat ; întinderea, soliditatea, varietatea lui orogra'fieă şi a vegetaţiei pe care o suportă el, alcătuiesc unitatea cosmică, vie şi activă prin însăşi «formalei populată de tării, saturată de sacru. Cea dintâi valorificare religioasă a pămîntului a fost «indistinctă*, adică nelocalizată la stratul teluric propriu-zis, ci contopind într-o singură unitate toate revelaţiile sacre care se împliniseră în mediul cosmic înconjurător — pămînt, pietre, arbori, ape, umbre etc. Intuiţia primară a pămîntului ca «formă* religioasă poate fi redusă la formula : Cosmos — receptacol al forţelor sacre difuze. Dacă în valorificările religioase, magice sau mitice ale Apelor se găsesc implicate ideile de germeni, latenţe şi regenerare — intuiţia primară a pămîntului ni-1 înfăţişează ca fundament al tuturor manifestărilor. Tot ce *este* pe pămînt — este *laolaltă,* alcătuind o mare unitate. Structura cosmică a acestor intuiţii primare aproape că ne" interzice să singularizăm în ele elementul teluric. Mediul înconjurător fiind intuit ca o unitate, anevoie am putea distinge în aceste intuiţii primare ceea ce aparţine pămîntului propriu-zis şi ceea ce este numai manifestat prin el : munţi, păduri, ape, vegetaţie. O singură afirmaţie certă putem face despre aceste intuiţii primare (a căror structură religioasă e inutil să o mai demonstrăm) : că ele manifestă *forme,* că ele revelează realităţi, că s-au impus cu necesitate, «lovind* conştiinţa omului. Pămîntul, cu tot ce susţine şi rodeşte el, a fost de la început un izvor neistovit de *existenţe,* care se revelau omului în chip nemijlocit.

4. Că structura cosmică a pămîntului a precedat structura lui telurică, limitată, care s-a impus definitiv odată cu descoperirea agriculturii, ne-o dovedeşte istoria credinţelor despre originea copiilor. înainte de a se fi înţeles cauzele fiziologice ale eoncepţiunii, oamenii socoteau că maternitatea se datoreşte inserţiunii directe a copilului în pîntecele femeii. Că această inserţiune se făcea sub forma foetusului — care pînă atunci trăise o viaţă pre-natală în grote, în crăpături, în puţuri, în pomi etc. — sau sub forma unui germen, sau a «sufletului strămoşului» etc, sunt chestiuni care nu interesează capitolul de faţă. Ceea ce este primar este ideea că pruncii nu erau concepuţi de tată, ci erau plasaţi — sub o formă mai mult sau mai puţin evoluată — în pîntecul matern printr-o atingere a femeii de un obiect sau un animal din mediul cosmic înconjurător. Deşi problema aceasta aparţine mai mult etnografiei

decît istoriei propriu-zise a religiilor (dar, îşi găseşte oare vreun sens etnografic -în afara istoriei religiunilor ?), am deschis-o aici pentru pre-ciziunile pe care ni le poate aduce în legătură cu subiectul nostru. Omul nu intervine în creaţie. Părintele nu e tatăl copiilor săi decît într-un sens social, nu în sens biologic. Oamenii nu sunt legaţi între ei decît prin mame, şi încă şi această legătură e precară. Oamenii, însă, sunt legaţi într-un chip infinit mai strîns decît poate concepe o mentalitate modernă profană cu mediul cosmic înconjurător. Ei sunt, în înţelesul concret, iar nu alegoric al expresiei, «oamenii locului». Au fost aduşi de animale acvatice (peşte, broască, crocodil, lebădă etc.) au crescut în stînci, prăpăstii sau peşteri înainte de a fi proiectaţi, printr-o magică atingere, în pîntecul matern, şi-au început existenţa pre-natală în ape, în cristale, în pietre, în arbori, au trăit — sub formă pre-umană, obscură, ca «suflete» de «copii-strămoşi» — într-una din zonele cosmice imediate.

Astfel să amintim numai cîteva exemple. Oamenii consideră pă-mîntul «pîntecul matern, din care s-au născut oamenii». (Dieterich, *Mutter Erde,* 14), Peruanii cred că descind din munţi şi pietre. (Nyberg, *Kind und Erde,* 62). Alte popoare identifică obârşia copiilor în peşteri, crăpături, izvoare etc. Şi astăzi în Europa supravieţuieşte credinţa că pruncii «vin» din bălţi, izvoare, rîuri, arbori etc. (Dieterich, 19 sq.). Semnificativă în aceste superstiţii este structura cosmică a «Pămîntului», care poate fi identificat în tot mediul înconjurător, în microcosmos, iar nu numai în regiunea telurică propriu-zisă. «Pămîntul înseamnă aici tot ce este în preajma omului, tot «locul» — cu munţii, apele şi vegetaţia lui.

Asemenea copii sunt doar *legitimaţi* de tată, printr-un ritual care are toate caracterele adopţiunii. Ei aparţin în primul rînd, «locului», adică microcosmosului înconjurător. Mama i-a primit, doar ; i-a «cules» şi, cel mult, le-a desăvîrşit forma umană. Este lesne de înţeles că, într-un asemenea stadiu al evoluţiei mentale — mai precis, înlăuntrul unei asemenea valorificări a vieţii umane — sentimentul de solidaritate cu cos-mosul înconjurător, cu «locul», era un sentiment dominant. Într-Lin anume sens se poate spune că omul nu se născuse încă : el nu avea conştiinţa apartenenţei lui totale la specia biologică pe care o reprezenta. Mai degrabă se poate considera viaţa lui ca o fază pre-natală ; omul continua să participe, în chip nemijlocit, la o Viaţă alta decît a lui, «cosmic-maternă». Avea, am spune, o experienţă «ontofilogenetică» obscură şi fragmentată ; afirma o dublă sau chiar triplă descendenţă. Nu e greu de înţeles că o asemenea experienţă fundamentală implica o seamă de atitudini specifice faţă de cosmos şi semeni. Precaritatea paternităţii umane era compensată de solidaritate cu anumite forţe sau substanţe cosmice protectoare. Dar, pe de altă parte, această solidaritate cu «locul» nu pu-tea promova sentimentul că omul e creator în ordinea biologică. Tatăl, legitimîndu-şi copiii derivaţi d'intr-un mediu cosmic oarecare, sau din «sufletele strămoşilor» — nu avea fii, ci doar noi membri ai familiei, noi unelte de lucru şi de apărare. Legătura între el şi progenitura sa era, în orice caz, *per proximi.* Viaţa lui biologică se sfîrşea odată cu el, fără putinţa de a continua în urmaşi — aşa cum interpretau, mai tîrziu, indo-europenii sentimentul de continuitate familială : ca o descendenţă directă biologică (părinţii creează trupul, «substanţa» copilului) şi indirectă ancestrală (sufletele strămoşilor se încarnează în noii născuţi, cf. K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit,* passim).

«Pământul», deci, în cele dinţii experienţe religioase şi intuiţii mitice, era «tot locul» care înconjura pe om.

O seamă de cuvinte care desemnează «pământul» au etimologii reductibile la impresii spaţiale — «loc», «loc întins», «larg», «provincie» etc. — sau arhaie-sensoriale : «ferm», «în stare pe loc» etc.

O valorificare religioasă teluric structurată a pământului n-a putut avea loc decît mai târziu ; etnologic vorbind, în ciclul păstoresc şi, mai ales, agricol. Până atunci, ceea ce s-ar putea numi «divinităţile pămîn-tului» erau mai mult divinităţi ale locului, înţeles în sensul de mediu cosmic înconjurător.

5 Una din primele theofanii ale pământului ca atare, ca strat teluric şi adîncime chtonică, a fost «maternitatea» lui, neistovita lui capacitate de rodire. înainte de a fi intuit ca o zeiţă-mamă, ca o divinitate a fertilităţii, pămîntul s-a înfăţişat direct ca Mamă, *Tellus Mater*. Evoluţia ulterioară a cultelor agricole desluşind cu o fermitate tot mai accentuată profilul unei mari zeiţe a vegetaţiei şi recoltei, a făcut să se şteargă urmele Mamei Pămînt. în Grecia, lui Ge i s-a substituit Demeter. Totuşi, străbat în documentele arhaice şi etnografice resturi din cultul străvechi al pămîntului-mamă.

Un profet indian din Priest-Rapids, pe Middle Columbie River, sfătuia pe discipolii săi să nu sape pământul, pentru că «e *păcat să răneşti sau să tai, să sfîşii sau să zgîrii mama noastră obştească prin munci agricole*». Şi îşi justifica astfel atitudinea lui anti-agrară : *«îmi ceri să lucrez pămîntul. Oare trebuie să iau un cuţit şi să sfîşii sinul mamei mele ? îmi ceri să sap ca să scot piatră. Oare pot să sap sub pielea mamei, pentru oasele ei ? îmi ceri să tai iarba şi finul, şi să-l vînd, şi să fiu bogat asemenea albului. Dar cum aş îndrăzni eu să tai părul mamei mele* ?» (Frazer, *Adonis,* eh. IV, §7). Devoţiunea aceasta mistică pentru Mama telurică nu e izolată. Un trib dravidian primitiv din India Centrală, Baiga, practică agricultura migratoare, mulţumindu-se să semene numai cenuşa rămasă după ce incendiază anumite porţiuni din junglă. Şi îşi iau toată această osteneală, pentru că privesc ca un mare păcat «să *sjîşie sinul mamei lor Pămînt cu plugul» (ibid.).* Popoarele altaice cred de asemenea că este un mare păcat să se smulgă ierburi, pentru că Pămîntul suferă întocmai ca un om căruia i s-ar smulge părul sau barba. Wotyacii, care obişnuiesc să-şi pună ofrandele într-o groapă, se reţin să repete operaţia aceasta toamna, pentru că atunci Pămîntul doarme. Tcheremisii cred că adesea pământul e bolnav, şi atunci nu se aşează pe el. Şi dovezile despre persistenţa acestor credinţe în legătură cu Mama Pământ la popoarele neagrare, sau numai sporadic agricole, pot fi multiplicate (cf. Nyberg, *Kind und Erde,* 63 sq.).

Religia pământului, chiar dacă n-ar fi cea mai veche religie umană, cum cred unii învăţaţi, este una din cele care mor anevoie. Odată consolidată în structurile agricole, mileniile trec peste ea fără s-o schimbe. Uneori, continuitatea din preistorie până în zilele noastre este neîntreruptă. Coliva, bunăoară, era cunoscută, sub acelaşi nume, antichităţii greceşti, care o primise moştenire de la culturile pre-helenice preistorice. Alte exemple de continuitate in cadrul aceluiaşi ansamblu al religiei te-jurico-agrare, le vom aminti mai jos.

A. Dieterich a publicat în 1905 o carte, *Mutter Erde, ein Versuch ilber Volksreligion* (Leipzig — Berlin, ed. III, 1925, sporită şi completată de E. Fehrle), care a devenit în scurt timp o lucrare clasică. Emil Gold-mann *(Cartam levare,* 1914) şi alţii, iar acum în urmă Nillson *(Ge-schichte,* 427 sq.) au adus felurite obiecţii teoriei lui Dieterich, fără a o putea invalida însă, în totalitatea ei. Dieterich îşi începe cercetarea amintind trei obiceiuri care se practicau încă în antichitate — aşezarea copilului nou născut pe pămînt, înhumarea pruncilor spre deosebire de arderea morţilor care depăşiseră vîrsta fragedă, aşezarea bolnavilor şi agonicilor pe pămînt — pentru a reconstitui profilul arhaicei zeiţe pămînt, a «Pămîntului atot-Mamă» *(pammetor Ge)* pe care o menţionează Eschil *(Prometheus,* 88), a Gaiei lăudată de Hesiod. în jurul celor trei practici arhaice s-au aglomerat un număr impresionant de documente şi s-au purtat controverse pe care nu le putem nici măcar aminti aici. Să vedem însă ce ne spun faptele şi în ce ansamblu religios se încadrează ele.

6. Saint Augustin *(de Civit. Dei* IV, II) menţionează după Varron numele unei divinităţi latine, Levana, care ridica copiii de pe pămînt ; *levat de terra.* Dieterich aminteşte în legătură cu aceasta, obiceiul contemporan din Abruzzi de a pune copilul, îndată ce e îmbăiat şi înfăşat, pe pămînt *(op. cit.* 7). Acelaşi ritual se împlineşte şi la scandinavi, la germani, la perşi, la japonezi etc. Copilul este ridicat de tată *(de terra tollere),* ceea ce implică recunoaşterea lui (Nyberg, *Kind und Erde,* 31). Ritul a fost interpretat de Dieterich ca o închinare â" copilului Pămîn-tului ; lui Tellus Mater, adevărata lui mamă. Goldmann obiectează că aşezarea copilului (sau a bolnavilor şi agonicilor) pe pămînt nu implică neapărat descendenţa telurică, nici o oferire Mamei Pămînt, ci urmarea contactului cu puterea magică a Pămîntului. Alţii (bunăoară, Rose : *Primitive Culture in Italy,* 133) cred că ritul avea ca scop ca pruncul să-şi dobîndească un suflet care venea de la Tellus Mater.

Evident că avem de-a face cu interpretări felurite, numai aparent contradictorii, ale aceleiaşi concepţii primordiale : pămîntul izvor de forţă, de «suflete», de fecunditate, Pămîntul-Mamă. Naşterea pruncului pe pămînt. *(humi positio)* este un obicei frecvent la foarte multe popoare ; Guririi din Caucaz, ca şi în unele regiuni din China, femeile, îndată ce sunt apucate de durerile facerii, se aşează jos pentru a naşte de-a dreptul pe pămînt (izvoare în Nyberg, 131) ; acelaşi ritual se reîn-tîlneşte în Australia, în nordul Indiei, la aborigenii din Nordul Americii, în Paraguay, în Brazilia (Ploss-Bartels, II, 35 sq.) ; la greci şi la romani, observă Samter (p. 6), obiceiul dispăruse în timpurile istorice, dar existenţa lui nu poate fi pusă la îndoială ; anumite statui de zeiţe ale naşterii (Eileithyia, Damia, Auxeia) ni le înfăţişează îngenunchiate, exact în. poziţia femeii care naşte pe pămînt. In Evul Mediu germanic, la japonezi, la unele comunităţi evreieşti (din Caucaz ; Nyberg, 133), în Ungaria, la români (bunăoară Nerey, II, 266), la scandinavi, în Islanda etc. -— ne întîmpină acelaşi ritual. în limba egipteană expresia «a se aşeza pe pămînt» era folosită în textele demotice pentru cuvîntul «naştere, a naşte» (Nyberg, 134).

Fără îndoială că sensul primar al acestui ritual atît de universal era maternitatea pămîntului. Am văzut că în multe locuri se credea că pruncii sunt aduși din puţuri, ape, stînci, arbori etc. ; de la sine înţeles

că, în unele părţi, copiii se socoteau «veniţi din pămînt» (cf. Dieterich, 14 sq. 5 ; mitul facerii omului din pămînt la australieni, etc. Nyberg, 61). Copiii din flori erau numiţi *terrae filius.* Mordvinii, când vor să adopte un copil, îl aşează într-o groapă din curte, unde se crede că îşi are reşedinţa zeiţa protectoare, Mama Pămînt (Nyberg, 137). Asta înseamnă că, pentru a fi adoptat, copilul trebuie să se nască din nou ; şi aceasta se realizează nu mimînd naşterea pe genunchii mamei adoptive (ca la romani, bunăoară), ci prin plasarea copilului în sînul adevăratei mame, care e pămîntul. Este firesc ca, ulterior, sensul acesta de descendenţă telurică să fi fost înlocuit cu o idee mai generoasă ; pământul e protectorul copiilor, e izvorul tuturor tăriilor, şi lui (adică duhului matern, care îl locuieşte) i se închină noii născuţi.

Astfel se explică frecvenţa leagănului chtonic ; copiii sugaci sunt lăsaţi să doarmă sau să se odihnească în gropi, în contact direct cu pămîntul, sau cu aşternutul de cenuşă, paie şi frunze întocmit de mamă în fundul gropii. Leagănul chtonic e cunoscut atît societăţilor primitive, ca australienii şi unele neamuri tureo-altaice, cît şi în culturile superioare (bunăoară, în imperiul Inca ; cf. Nyberg, 160).

Copiii părăsiţi, nu sunt omorîţi, ci, bunăoară la greci, lăsaţi pe pămînt. Mama-Pămînt le va purta de grijă ; ea va hotărî dacă vor trebui să moară sau să supravieţuiască (cf. Delcourt, *Sterilites mysterieuses,* 64).

Un copil «expus», abandonat voinţei elementelor cosmice — apele, pămîntul — este întotdeauna o sfidare a destinului. încredinţat pământului sau apelor, copilul, devenit orfan ca statut social, riscă să moară, dar are de asemenea sorţi să-şi dobândească o altă condiţie decât cea umană. Protejat de elementele cosmice, de cele mai multe ori copilul abandonat ajunge erou, rege sau sfînt. Biografia sa legendară nu face de altfel decît să imite mitul zeilor abandonaţi îndată după naştere. Să ne amintim că şi Zeus, Poseidon, Dionysos, Hermes, Attis şi alţi nenumăraţi zei au împărtăşit aceeaşi soartă ca a lui Perseus, Ion, Atalanta, Amphion şi Zethos, Oedip, Romulus şi Remus etc. Moise, de asemenea, a fost abandonat în voia fluviului, ca şi eroul maori Massi, care a fost zvârlit în ocean, ca şi eroul *Kalevalei,* Văinămoinen, care «plutea pe întunecatele valuri». Darab, eroul din *Shahnameh,* este aşezat într-un coşuleţ şi lăsat pe apa Euphratului, întocmai ca pruncul fecioarei de rege, Prithă. Drama copilului abandonat e răscumpărată de măreţia mistică a «orfanului», a copilului primordial, în absoluta şi invulnerabila lui singurătate cosmică, în perfecta lui *unicitate.* Apariţia unui asemenea «copil» coincide cu un moment auroral : crearea Cosmosului, crearea unei lumi noi, o nouă epocă istorică *(Jam redit et virgo...),* o «viaţă nouă» (cf. *Comentarii la legenda Meşterului Manole,* 54). Copilul abandonat Mamei Pămînt, salvat şi crescut de ea nu mai poate avea un destin comun uman, căci el repetă momentul cosmologic al începuturilor şi creşte în mijlocul elementelor, nu al familiei. De aceea eroii şi sfinţii se recrutează printre copiii abandonaţi ; prin simplul fapt că 1-a protejat şi 1-a scăpat de la moarte, Mama Pămînt (sau Mamele Ape) i-a ursit un destin grandios, inaccesibil muritorilor de rînd.

7. Un ritual care se explică prin aceeaşi credinţă a Mamei Pămînt este îngroparea cadavrelor pruncilor. Oamenii maturi sunt arşi, dar copiii sunt îngropaţi pentru a se reîntoarce în sînul mamei telurice şi a putea

° 9^«fod Bo ^/^ .J**«8 -•^îem

'ajrD0J

auds o P-W ? ?s aTUBourrnrf ^"ruiţ? r Y-h* ^SBa0B--"?p 'UUBU/

>4A ^ rf ^ ^r'a^^W n SS° * a«ap -m nB foraipn0 rBn??J ÎSSOB, Ur w? fP Baa0B *ia trpmf

BaîBWBiu -eo S^ns 'mod) JOipffJ^ ff^W m,oBPp?Usurara ?=> 'IrJo ?T[aD "UaA4

f°BP • lABUfoq nBj rt^BjS B-RJnsB9P auarrrJ J0 Bs râ Bostjow ■ ; 30B fns

~B^ '-&IW romBm ; ? pOJ0 3S ^"FP^oît JL?Bd0^u/f

3P BdBnrS fnuts urn 'pvn / ' Ba^B aa

rft w Sf °-^i s"P°WPo£B0T Bn°p B ?noSBU 9>> 'feer '^ <r32

-" ^^SpS^8^ S '^ u, nAnoPpB SJS&> BaU^3SB F^od rLBS S0, °npB 9S – PA

arLn"A 9P ^^n£^ BdBo^

as ?s p W as"?oo ^"SiT U?Pa?*^ *ml^^Q)* OîOOB

wr

(Dieterich 13, 43). Dar şi îngroparea morţilor maturi sau a cenuşii lor, la popoarele care practică incinerarea, este făcută cu acelaşi scop. *«Du-te la Mama, du-te în Pămînt /»*, stă scris în *Rig-Veda* (X, 18, 10). *«Pe tine, care eşti pămînt, te aşez în pămînt \»* găsim în *Atharva-Veda* (XVIII, 4, 48). La îngroparea cenuşii şi a oaselor incinerate, acestea se amestecă cu seminţe şi se împrăştie pe o arătură atunci făcută, spunîndu-se : *«Savitri, îţi răspîndeşte carnea In sinul mamei noastre, Pămîntul !» (Sa-tapatha Brah,* XIII, 8. 2.). Credinţele acestea indiene, însă, nu sunt totdeauna atît de simple pe cit par în textele mai sus citate. Regresiunea în Mama-Pămînt a fost completată printr-o idee ulterioară : aceea de reintegrare a omului decedat în întreg Cosmosul, o *restitutio ab integro* a facultăţilor psihice şi a organelor umane în Anthropocosmosul originar — bunăoară, *«răsuflarea ta se duce spre Vînt, urechea ta i-e auzul spre punctele cardinale, oasele tale în Pămînt» (Aitareya Brahmana,* II, 6, 13) ele.

Această credinţă că morţii locuiesc sub pămînt, pînă ce se vor întoarce din nou la lumina zilei, într-o nouă existenţă, explică identificarea între tărîmul morţilor şi locul de unde vin copiii (bunăoară, mexicanii cred că se trag dintr-un loc numit Chicomsztoc, locul celor şapte grote (Preuss, Arc7i. *Relig. Wiss.,* VII, 234). Fie pentru că morţii erau consideraţi ştiutori ai viitorului, fie pentru că pămîntul, prin reabsorbi-rea periodică a tuturor făpturilor vii, era o putere oraculară — unele oracole arhaice din Grecia se aflau lîngă crăpături sau grote telurice. Ni s-a păstrat amintirea unor asemenea oracole chtonice în Olympia şi Delphi, iar Pausanias (VII, 25, 13) menţionează un oracol la Aigei, în Achaia, unde preotesele lui Ge preziceau viitorul pe marginea unei crăpături, în sfârşit, nu mai e nevoie să amintim numărul enorm de incu-baţiuni care se dobîndeau dormind pe pămînt (Deubner, *De incubatione,* passim).

10. Ce se desprinde din toate credinţele sumar trecute în revistă pînă acum ? Că pămîntul e Mamă, adică *născătoare* de forme vii, pe care le isvodeşte din propria-i fiinţă. Pămîntul e «vru», pentru că în primul rînd e fertil. Tot ce se naşte din el este înzestrat cu viaţă, şi tot ce se reîntoarce în el redobîndeşte viaţă. Binomul *homo-humus,* ce nu trebuie înţeles că omul e ţărînă pentru că e muritor, ci că omul a putut fi *viu,* pentru că derivă din pămînt, pentru că s-a născut *din* şi se va reîntoarce *în* Terra Mater. Solmsen a explicat pe vremuri (c'f. Dieterich, 77) *mâteries* prin *mâter;* chiar dacă etimologia nu e cea justă (sensul primordial al «materiei» pare a fi fost «inima lemnului») ea poate fi validată în viziunea mitic-religioasă : «materia» are destinul mamei, fiind necontenit zămislitoare. Ceea ce noi numim viaţă şi moarte sunt doar două momente diferite din destinul Mamei Pămînt : viaţa înseamnă detaşarea din pîntecul teluric, moartea se reduce la o reîntoarcere «acasă». Dorinţa, atît de frecventă, de a fi îngropat în pămîntul patriei nu este decît o formă profană a sentimentului de autohtonie mistică, adică nevoia de a se întoarce la «casa sa». Inscripţiile sepuicrale din timpul imperiului roman pun în lumină bucuria de a fi îngropat în solul patriei : *hic natus hic situs est* (C I L, V 5595) ; *hic situs est patriae* (VIII, 2885) ; hic *quo natus juerat optans erat illo reverti* (V, 1703) etc. Precum altele, nu ascund mîhnirea de a nu fi avut această mîngîiere

z^°^P°^v£ fes isr**F££

urp mun n °-J?u«cT i^t""5 ?JnPoiu anBrL" ° a?'s3 eiuUo ' JU a^o??^m "

*SH ""Wut £?" ră î^ruB rn"L^ *murvSpJs°J* ns

---------- ,s«w iijx) „s, |Li*"<« >^p ?LI,Mo'*p«t

OST

asigură fertilitatea pămîntului, a vitelor şi a femeilor. Ulise mărturiseşte Penelopei *(Odiseea,* XIX, 109 sq) că renumele său este acela al unui bun rege, şi din această cauză pămîntul rodeşte, arborii se pleacă de greutatea fructelor, oile nasc după buna rînduială, marea dă peşte. He-siod, formulînd concepţia ţărănească a armoniei şi fertilităţii antropo-cosmice, scrie : *«Cei care sunt drepţi faţă de streini şi de concetăţeni, cei care niciodată nu calcă dreptatea, cetatea lor e înfloritoare, poporid lor prosperă... foamea nu îi urmează, nici dezastrele... Pentru ei, pămîntul poartă mană^ din belşug. Pe munţii lor, stejarul e încărcat de ghindă în vîrf şi de albine la mijloc; oile lor ţurcane poartă lînă grea; femeile lor aduc pe lume copii asemănători părinţilor* (Le. nu monstru-oşi, ca atunci cînd pămîntul se răzbună de sacrilegiile unuia sau mai multor oameni) ; *ei se bucură în beşşug; nu au nevoie să plece pe mare ; pămîntul fertil rodeşte» (Lucrări şi zile, 227*—237, traducere Mazon).

12. Solidaritatea între fecunditatea pămîntului şi fecunditatea femeii alcătuieşte una din trăsăturile de seamă ale societăţilor agricole. Grecii şi romanii au păstrat pînă tîrziu omologarea glebei cu matricea maternă şi a actului generator cu munca agricolă, omologare pe care o vom reîntîlni, de altfel, în foarte multe culturi şi care a dat naştere la un număr nesfîrşit de credinţe şi rituri. Eschil, bunăoară, mărturiseşte că *«Oedip şi-a zămislit propria sa moarte, atunci cînd a îndrăznit să însămînţeze brazda sacră în care se alcătuise şi să sădească o tulpină însîngerată» (Şapte contra Thebei,* 750 sq.). In Sofocle aluziile abundă la *«brazdele paterne» (Oedip Rege,* 1210), la *«celelalte brazde care pot fi lucrate» (Antigona,* 569), la *«lucrătorul stăptn al unui cîmp depărtat, pe care nu-l vizitează decît o dată la vremea sămănatului şi o dată la vremea culesului»* (Dejanire despre Herakles, *Trachineele,* 30 sq.). Die-terich, care completează aceste texte clasice cu nenumărate alte referinţe (p. 47, nr. 1 şi 2) urmăreşte frecvenţa motivului *arat-amat* şi la poeţii latini (p. 78—79). Dar, cum era de aşteptat, omologarea femeii cu brazda lucrată şi a actului generator cu munca agricolă este o intuiţie arhaică şi foarte răspîndită. Trebuie să distingem în această sinteză mistică mai multe elemente : identitatea femeie-cîmp arabil ; omologarea phalus-plug ; omologarea muncii agricole cu actul generator.

De la început trebuie să spunem că în acest ansamblu ritual, Mama Pămînt — şi cu reprezentanta sa umană, femeia — deşi joacă un rol preponderent, nu mai are un rol exclusiv. Zămislirea se dato-reşte nu numai femeii sau pămîntului, ci şi bărbatului, şi Zeului. Fertilitatea e precedată de o hierogamie. Un vechi farmec anglo-saxon împotriva sterilităţii cîmpurilor oglindeşte de minune năelejdile pe care societăţile agricole le pun în hierogamie : *«Salut, Pămînt mamă a oamenilor ! Fii fertilă în îmbrăţişarea zeului şi umple-te de roade pentru folosul omului !»* (cit. Krappe, *Etudes de mythologie et de folklore ger-maniques,-* Paris, 1829, p. 62). La Eleusis, mystul pronunţa arhaica formulă agricolă «Plouă ! — Rodeşte *l*» privind întîi spre cer, apoi spre pămînt. Este probabil că această hierogamie între Cer şi Pămînt a fost modelul primordial atît al fecundităţii cîmpului, cit şi al nunţii umane. Un text din *Atharva-Veda* (XIV, 2, 71) aseamănă mirele şi mireasa cu Cerul şi Pămîntul. Aceleaşi credinţe se întîlnesc la sciţi (Herodot IV, sq.).

13. Agricultura, se crede, a fost o descoperire feminină. Bărbatul era preocupat de urmărirea vânatului sau de păscutul turmelor, lipsind mai toată vremea de lângă vatră. Femeia, dimpotrivă ,cu simţul de observaţie limitat, dar mai acut, a avut prilejul să observe fenomenele de însâmînţare şi germinare, şi să încerce în chip artificial repetarea lor. Pe de altă parte, fiind solidarizată cu celelalte centre de fecunditate cosmică —- pământul, luna — femeia dobândea şi ea prestigiul de -a influenţa sau distribui fertilitatea. Astfel se explică rolul preponderent avut de femeie la începuturile agriculturii, cînd tehnica aceasta era încă un apanagiu feminin — şi pe care îl mai păstrează, încă, în unele culturi. Astfel, în Orinocco se crede că femeile au mai mult noroc cînd ele singure seamănă câmpul (Briffault, *The Mothers,* III, 54). în legende, o femeie stearpă e considerată primejdioasă pentru grădină şi bărbatul poate divorţa de ea invocând acest motiv economic. Aceeaşi credinţă asupra primejdiei agricole a sterilităţii feminine se întâlneşte la tribul Bhantu din India (Levy-Bruhl, *L'Experience mystique et Ies symboles chez Ies primitifs,* 254). în Nicobar, se spune că sămînţa va rodi mai spornică dacă e sădită de o femeie însărcinată (Temple, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* IX, 362). în Sudul Italiei ,orice face sau seamănă o femeie gravidă se ştie că va izbândi, crescând asemenea fătului (Finamore, *Tradizîoni popolari abruzzesi,* 59).

In Borneo, *«femeile joacă rolul principal în ceremoniile şi muncile relative la cultura paddy-idui. Nu se face apel la bărbaţi decît pentru curăţirea terenului şi pentru a ajuta la unele operaţiuni finale.*

Femeile sunt acelea care aleg şi păstrează seminţele... Se pare că se simte în ele o afinitate naturală cu grăunţele despre care ele spun că sunt în stare gravidă. Cîteodată femeile vor să petreacă noaptea în cîmpurile de paddy, la vrema încolţirii. Scopul e probabil de a augmenta propria lor fertilitate sau a paddy-ului — dar sunt foarte reticente în această privinţă» (Hose şi Mac Dougall, *Pagan tribes of Borneo,* I, 111, cit. Levy-Bruhl, 254). Le Nias, un palmier de vin sădit de o femeie dă mai multă sevă decît altul plantat de un bărbat (Levy-Bruhl, 254). Aceleaşi credinţe se reîntâlnesc în Africa, la Ewe. în America de Sud, bunăoară tribul Jibaros, se crede că «femeile exercită o influenţă specială, misterioasă, asupra creşterii plantelor cultivate»- (Karsten, citat Levy-Bruhl, 255). Solidaritatea aceasta între femeie şi brazda roditoare s-a păstrat chiar după ce agricultura a devenit o tehnică bărbătească, prin înlocuirea hîrleţului primitiv cu plugul, şi ea explică un număr enorm de rituale şi credinţe, pe care le vom examina în legătură cu ceremonialele agrare.

14. Omologarea femeii cu ţarina lucrată se întîlneşte în foarte multe culturi şi ea s-a păstrat în produsele folclorice europene. *«Eu sunt ţarina ta»,* mărturiseşte iubita într-un cântec de dragoste egiptean. Videvdât aseamănă pămîntul nelucrat cu o nevastă fără copii, întocmai cum, în basme, regina stearpă se plînge : *«Sunt ca un cîmp pe care nu creşte nimic l»* Dimpotrivă, într-un imn eclesiastic din sec. XII, Fecioara Măria e slăvită ca *terra non arabilis, quae fructum parturiit* (Leeuw, *Phănomenologie,* 78—79).

Ba'al era numit «bărbatul câmpului» (R. Smith, *Religion of the Semites,* ed. 192... p 108, 536 sq.), iar omologarea femeii cu glebe era

frecventă la toate neamurile semite *(ibid.* 537 ; Dhorme, *La religion des hebreux nomades,* Bruxelles, 1937, p. 276). Textele islamice numesc femeia «ţarină»-, «vie cu struguri» etc. Astfel, *Koranul* (II, 223) ; *«Femeile voastre vă sunt vouă ca ţarina».* Indienii asimilau brazda vulvei *(Yoni),* iar grăunţele, lui *semen virile. (Catapatha Brahmana,* VII, 2, 2, 5). Legile lui Mânu învaţă că *«femeia e considerată ca un cîmp, iar bărbatul ca o sămînţă».* (XX, 33) Nârada comentează : *«Femeia e cîmpul, bărbatul e împărţitorul seminţei».* Un proverb finlandez spune că *«fetele îşi au cîmpul în trupul lor»* (Nyberg, 232, n. 83).

Evident, omologarea femeii cu brazda implică omologarea phafu-sului cu hîrleţul şi a muncii agricole cu actul generator. Simetriile acestea anthropo-telurice n-au fost posibile decît în culturile care cunoşteau atît agricultura, cît şi cauzele reale ale sarcinei. în unele limbi termenul *lak* desemnează deopotrivă phalusul şi hîrleţul. Profesorul Przyluski sugerează chiar existenţa unui asemenea vocabul austroasiatic la originea cuvintelor sanscrite *lângula* (plug) şi *lingă* (organul generator masculin ; conf. *Prearyan;* Eliade, *Yoga,* 291). Identitatea phalus-plug a fost reprezentată în antichitatea greacă chiar în plastică (cf. reproducerile în Dieterich, pp. 107—108).

Originea acestei iconografii, genezic-agrare e mult mai veche ; desenul unui plug din epoca K-asiteriştilor poartă marcat deasupra lui simbolurile conjugate ale actului generator (cf. A. Jeremias, *Handbuch ăer altorientalischen Geisteskultur,* fig. 214, p. 387). Asemenea intuiţii arhaice pier anevoie, nu numai din limbajul popular curent, ci chiar din vocabularul scriitorilor de seamă : Rabelais a păstrat expresia *«membre qu'on nomme le laboureur de la nature» (Gargantua,* Lib. II, p. 1).

In sfârşit, pentru a menţiona cîteva exemple de omologare a muncii agricole cu actul generator, să amintim mitul naşterii eroinei din *Rămâ-yana,* Sîtâ. în timp ce părintele său Janaka (numele înseamnă «proge-niter») îşi muncea cîmpul, a găsit-o pe ţarină şi a numit-o Sita, adică «brazdă» *(Rămâyana,* eh. 63 ; cf. alte referinţe în A. Coomaraswamy, *The Rig Veda as landnăma bok,* pp. 15, 33). Un text asirian păstrează rugăciunea adresată zeului al cărui «plug a însărcinat pămîntul» (cit. S. Langdon, *Semitic Mythology,* 99). Multe popoare primitive folosesc şi astăzi, pentru fructificarea pămîntului, amulete magice reprezentînd organele generatoare (Dieterich, 94). Australienii practică un ritual curios de fecunditate : în jurul unei gropi făcute asemenea organului generator feminin, dansează purtînd suliţele în chip de phalus ; la sfîrşit, înfig în. pămînt bastoane (referinţe în iDeterich, 94 sq. ; sensul erotic al bastonului, J-J. Mayer, *Trilogie...).* Trebuie amintite, de asemenea, cîteva ceremoniale care pun în lumină strînsa legătură între femeie şi erotică, pe de o parte, şi munca agricolă, rodnicia pămîntului, pe de alta. Astfel, se cunoaşte obiceiul ca fete goale să tragă cu plugul primele brazde (bogat material documntar în Mannhardt, *Wald-und Feldkulte,* I, 553 sq. ; Frazer, *Golden Bough,* I, 98 sq. ; J. J. Meyer, *Trilogie,* I, 17, n. 1). De asemenea, datina perechilor care se unesc pe cîmp (Mesunhardt, I, 469 sq., 480 sq.) pentru promovarea forţelor vegetaţiei, şi care ne aminteşte de uniunea exemplară a zeiţei Demeter cu Jason la începutul primăverii, pe brazda însămînţată *(Odiseea,* V, 125). Toate aceste ceremoniale şi legende îşi vor destăinui înţelesurile cînd vom cerceta structura religiozităţii agrare.

15. în ansamblurile mitice şi rituale pe care le-am trecut în revistă, pământul e valorificat în primul rînd prin capacitatea sa de rodire. De aceea, cu timpul, Mama-Pămînt se transformă pe nesimţite într-o Mamă a grînelor. Dar niciodată urmele din theofania telurică nu dispar cu totul din profilul «Mamelor», al divinităţilor feminine. Ca să dăm numai un singur exemplu, înapoia figurilor feminine din religia greacă — Nemesis, Eriniile, Themis — se descifrează atribute originare Mamei Pământ. în Eschil *(Eumenidele,* 1), se roagă întîi Pămîntului, şi apoi lui Themis. E drept că Ge sau Gaia este, pînă la urmă, înlocuită de Demeter, dar solidaritatea între zeiţa grînelor şi Mama-Pămînt nu se pierde definitiv în conştiinţa helenă. Euripide *(Bachante,* 274) vorbind despre Demeter, spune : *«Ea e Pămîntul... Numeşte-o cu orice nume vei vroi* .'». (Divinităţile agricole se substituie arhaicelor divinităţi telurice, fără a aboli, însă, unele din ritualele primordiale). înapoia «formei» marilor zeiţe agricole, se descifrează «stăpâna locului», Mama-Pămînt. Dar noile divinităţi dobîndesc un profil mai precis şi structura lor religioasă e mai dinamică. încep să aibă o istorie patetică. încep să trăiască drama naşterii, a rodniciei şi a morţii. Trecerea de la Mama-Pămînt la Marea Zeiţă agricolă este o trecere de la simplitate la dramă. * De la hierogamia cosmică între Cer şi Pămînt, pînă la cel mai modest obicei în legătură cu sfinţenia telurică, întîlnim ca un leit-motiv aceeaşi intuiţie centrală : pămîntul rodeşte forme vii, e o matrice în neodihnită zămislire. Oricare ar fi structura fenomenului religios provocat de epifania telurică —■ «sacră prezenţă», sau divinitate încă amorfă, sau profilul precis al unei figuri divine, sau pur şi simplu un «obicei» derivat dintr-o turbure amintire a tăriilor subpămîntene — identificăm întotdeauna destinul maternităţii, al neistovitei puteri de creaţie. Această creaţie este uneori monstruoasă, ca în mitul Gaiei evocat de Hesiod. Dar monştrii *Theogonici* sunt ei înşişi o dovadă de infinitele resurse creatoare ale Pămîntului. Uneori, nici măcar nu e nevoie ca să se precizeze sexul acestei divinităţi telurice, atoatezămislitoare. Multe zeităţi ale Pămîntului, ca şi unele ale fecundităţii de altfel — sunt bisexuale (cf. Nyberg, p. 23, notă *69* şi 72). Divinitatea cumulează toate forţele de creaţie în sine şi formula aceasta a autogeniei şi a bipolarităţii coincidentei tuturor contrariilor, va fi reluată de speculaţia cea mai curajoasă. Orice divinitate tinde în conştiinţa credincioşilor ei să devină *tot,* să se substituie tuturor celorlalte figuri religioase, să comande asupra tuturor regiunilor cosmice. Şi puţine divinităţi au avut, ca Pămîntul, dreptul şi puterea să devină *tot.* Dar atit hierogamia cu Cerul, cît şi apariţia divinităţilor agrare, au stăvilit ascensiunea Mamei-Pămînt la rangul de zeitate supremă, dacă nu chiar unică. Urme din această istorie grandioasă întîlnim în bisexualitatea divinităţilor telurice. Mama-Pămînt nu şi-a pierdut, însă, niciodată privilegiile ei arhaice, de «stăpînă a locului», de izvor al tuturor formelor vii, de păzitoare a pruncilor şi de matrice în care morţii erau îngropaţi ca să se odihnească, să se regenereze şi să se reîntoarcă, prin sfinţenia Mamei telurice, din nou în viaţă.

* *Trecerea aceasta de la placida beatitudine la patetica tensiune a morţii şi renaşterii se verifică pretutindeni în istoria religiunilor şi sensul ei profund ni se va revela mai tîrziu.* (Text eliminat de autor — n. red.)

VEGETAŢIA

1. Trezită de Odhin din somnul său adine, ca să reveleze zeilor începuturile şi sfîrşitul lumii, profeţită Voia mărturiseşte (Voluspâ, str. 2 şi 19) :

«îmi amintesc de uriaşii născuţi în aurora timpurilor,
De acei care altădată mi-au dat naştere.
Cunosc nouă lumi, nouă regiuni acoperite de arborele cosmic,
Acest arbore înţelepţeşte ridicat, care se-nfige pînă în inima pămîntului...

Ştiu că există un stejar numit Yggdrasil. Creştetul arborelui e scăldat în aburii albi ai apei. • De acolo picură boabele de rouă care cad în vale. El se înalţă veşnic verde deasupra fîntînei lui Urd...»

Cosmosul este intuit sub forma unui arbore uriaş. Ideograma aceasta a mitologiei scandinave îşi găseşte corespondenţi în nenumărate alte tradiţii. înainte de a le aminti pe fiecare în parte, să încercăm a cuprinde într-o privire de ansamblu întregul domeniu pe care va trebui să-1 străbatem : arbori sacri, simboluri, mituri şi rituri vegetale. Numărul documentelor e considerabil, iar varietatea lor formală descurajează de la început o clasificare sistematică, Într-adevăr, întîlnim arbori sacri, rituale şi simboluri vegetale în toată istoria religiilor, în tradiţiile populare ale lumii întregi, şi de asemenea în metafizicile şi misticile arhaice, ca să nu mai vorbim de iconografia şi arta populară. Vîrstele acestor documente, ca şi zonele din care au fost ele culese, sunt extrem de diverse. E de la sine înţeles că altul e contextul unui Yggdrasil sau al Arborelui Vieţii din Biblie, şi cu totul altul cel al «căsătoriei pomilor» care se practică şi astăzi în India, sau al «Maiului» purtat ceremonial, primăvara, în satele europene. Pe nivelul religiozităţii, bunăoară, şi în simbolismul arborelui din documentele paleo-orientale, dar care e departe de a istovi toată bogăţia şi polivalenţa acestui simbolism. Evident, pot fi identificate cu oarecare preciziune centrele de difuzare a cîtorva concepţii fundamentale (d. ex. Arborele Cosmic, riturile de regenerare vegetală etc), care ar simplifica oarecum clasificarea documentelor. Dar problema aceasta a «istoriei» motivelor interesează numai în subsidiar cercetarea noastră. înainte de .a afla —■ dacă cumva lucrul acesta ar fi posibil — în ce milenii, din care culturi şi datorită căror factori s-a difuzat un anumit simbolism vegetal şi anumite ansambluri rituale care îl implică, ne interesează să ştirii : ce *funcţiune religioasă* împlineşte arborele, vegetaţia sau simbolurile vegetale în economia sacrului şi în

viaţa religioasă ? Ce *revelează şi semnifică* el ? Şi, mai ales : în ce m
sură polimorf ia lui se poate reduce la o structură ooherentă... ? Cu al
cuvinte, în ce măsură există o consistenţă intimă între sensurile, at
de variate în aparenţă, pe care le formulează nesfîrşitele valorificări a
«Vegetaţiei* în contextele cosmologic, mitic, teologic, ritual, iconografi
folkloric ? Este vorba, fireşte, de o coherenţă care s-ar impune conştiin
ţei de către însăşi structura obiectului ; care s-ar revela — parţial sai
total — din oricare nivel ar fi contemplat acesta, fie el un rit popula
cu aducerea -«Maiului» din pădure, la începutul primăverii, sau ideo
grama «arborelui cosmic» în plastica mesopotamiană sau în texteli
vedice.

2. Răspunsul la această întrebare îl vom putea încerca numai după ce vom trece în revistă un număr mulţumitor de fapte, culese printre cele mai semnificative. Dar, pentru a nu ne pierde în labirintul lor, se cuvine să începem cu o clasificare provizorie a imensului material pe care-1 avem la dispoziţie. Lăsînd la o parte ansamblul valorilor religioase şi ceremonialelor agrare — pe care-1 vom studia separat — distingem ceea ce am putea numi, cu o formulă aproximativă dar comodă, «cultele vegetaţiei», următoarele grupe :

a) ansamblul piatră-pom-altar alcătuind un *microcosmos efectiv,* (Australia ; China-Indochina-India ; Fenicia-Egeea) ;
b) arborele — *imagină* a Cosmosului (India ; Mesopotamia ; Scan-dinavia etc.) ;
c) arborele — *theofanie* cosmică (Mesopotamia ; India ; Egeea) ;
d) arborele — simbol al *vieţii,* al *fecundităţii,* inexhaustive, al *realităţii absolute;* conjugat cu Marea Zeiţă sau simbolismul acvatic (d. ex. < Yaksa) ; identificat cu *izvorul nemuririi* («Pomul vieţii» etc.) ;
e) arborele — *centru* al lumii şi *susţinător* al Universului (la Al-taici, Scandinavi etc.) ;
f) *legături mistice* între arbori şi oameni (pomi anthropogeni ; po-] mul receptacol al sufletelor strămoşilor ; «căsătoria pomilor» ; prezenţa arborelui în ceremoniile de iniţiere etc).

Această sumară şi, desigur, incompletă clasificare are cel puţin meritul de a atrage de la început atenţia asupra notelor comune pe care le prezintă imensul număr al documentelor. Fără a anticipa asupra concluziilor care se vor desprinde din analiza lor, putem observa de pe acum că arborele înfăţişează — într-un chip ritual-concret, mitic-cosmologic sau pur simbolic — manifestarea Cosmosului viu în necontenită regenerare ; viaţa inexhaustivă fiind un eufemism pentru nemurire, pomul-Cosmos poate deveni, pe un alt nivel, arborele vieţii-fără-de-moarte ; iar aceeaşi viaţă inexhaustivă traducînd, în ontologia arhaică, ideea *realităţii absolute,* pomul devine un simbol' al acestei realităţi -(«centrul lumii») ; mai tîrziu, cînd o nouă problematică metafizică se va suprapune ontologiei tradiţionale (bunăoară în India), detaşarea spiritului de procesul cosmic şi concentrarea lui asupra propriei sale autonomii se va formula prin «tăierea la rădăcină a arborelui cosmic», adică : depăşirea totală a «aparenţelor», a «înfăţişărilor» create de neistovitul izvor al vieţii -universale.

3. Prin ce sinteză mentală a umanităţii arhaice şi datorită cărei particularităţi a structurei «arbprelui» ca atare s-a elaborat un atît de vast şi coherent simbolism ? Nu e vorba nici de a preciza «geneza» unei valori religioase, ci de a surprinde cele mai vechi şi deci mai pure intuiţii ale acestei valori. Este sigur că, pentru experienţa religioasă arhaică, arborele (sau, mai bine zis, anumiţi arbori) reprezintă o *putere.* Trebuie să adăugăm, amintind cele spuse cu un alt prilej, că *puterea* aceasta se datoreşte atît «arborelui» ca atare, cît şi implicaţiilor lui cosmologice. Pentru «mentalitatea» arhaică, natura şi simbolul coexistă. Un arbore se impune conştiinţei religioase prin propria lui substanţă şi formă, iar această substanţă şi formă îşi datorează validitatea faptului că s-au impus conştiinţei religioase, că au fost «alese», adică «revelate». Dincolo de această coexistenţă valorificată prin intuiţia sacrului, fenomenologia religioasă nu poate pătrunde, şi cu atît mai puţin «istoria religiunilor». A vorbi despre un «cult al arborelui» e cu totul impropriu. Niciodată un arbore n-a fost adorat *numai* pentru el însuşi, ci mai ales pentru ceea ce «revela», implica sau semnifica el. Plantele magice sau farmaceutice, după cum vom vedea, îşi datorează eficienţa unui prototip mistic. Ocupîndu-se de prezentările arborelui sacru în Mesopotamia şi Elam, Nell Parrot scrie : *«II n'y a pas de culte de l'arbre lui-meme ; soiis cette figuration se cache toujours une entite spirituelle » (L'Arbre sacre,* 19). Cercetînd acelaşi domeniu, o altă autoare ajunge la concluzia că arborele sacru mesopotamian este mai degrabă un *simbol* decît un *obiect de cult. «Ce n'est pas la~ copie d'un arbre reel plus ou moins en-richi d'ornements, mais bien la stylisation entierement artificielle et, plutât qu'un veritable objet cultuel, ii nous paraît etre un symbole doue ■ d'une grande puissance benejique»* (Helene Danthine, Le *palmier-dattier et Ies arbres sacres,* 163—164). Concluziile acestea, cu anumite corectări, îşi vor găsi confirmarea şi în alte domenii în afară de cel mesopotamian.

Aşadar — întorcîndu-ne la intuiţiile primare ale sacralităţii vegetaţiei — arborele devine obiect religios prin *puterea* lui, adică prin ce *manijestă* el. Dar această *putere* e validată la rîndul ei de o ontologie : arborele e încărcat de putere sacră pentru că e vertical, pentru că se regenerează deci («moare» şi «învie») de un număr considerabil de ori, pentru că are laitex etc. Toate aceste validări sunt derivate, am spune, din simpla contemplaţie mistică a arborelui ca «formă» şi modalitate biologică. Dar adevărata validare o dobîndeşte arborele sacru prin subsumarea la un prototip, care nu are neapărat formă vegetală. Un arbore devine sacru prin *puterea* lui ; adică *manijestă* o realitate extraumană, care se înfăţişează într-o anumită formă, rodeşte şi se regenerează periodic. Arborele repetă prin simpla lui prezenţă («puterea») şi prin propria lui modalitate de a fi («regenerarea»), ceea ce *este,* pentru existenţa arhaică, întreg Cosmosul. Arborele poate deveni, fără îndoială, un *simbol* al Universului, aşa cum îl întâlnim în culturile evoluate ; dar el *este* Universul pentru o conştiinţă religioasă arhaică, şi *este* Universul pentru că îl repetă şi îl rezumă, pentru că îl «simbolizează». Concepţia aceasta primară a «simbolului» care îşi datorează validitatea faptului că *cuprinde în sine* realitatea pe care o simbolizează va reieşi mai limpede cînd ne vom ocupa de mecanismul şi funcţia simbolului. Ceea ce voim să subliniem, deocamdată, este că *întregul* coexistă în orice *fragment semnificativ,* şi aceasta datorită nu «participării» (aşa cum a înteles-o şi

formulat-o Levy Bruhl), ci faptului că orice fragment semnificativ *repetă* întregul. Un arbore devine *sacru* rămînînd totuşi *arbore,* datorită *puterii* care se manifestă în el : şi devine *arbore cosmic* pentru simplu fapt că ceea ce *manifestă* el repetă întru totul ceea ce manifestă Cosmosul. Arborele sacru devine simbolic chiar fără să-şi piardă atributele lui for-mal-concrete (palmierul-smochinul la mesopotamieni, stejarul la scandinavi, *Acvatha şi migrodha* la indieni etc). Numai după ce anumite etape mentale au fost depăşite, simbolul se detaşează de formele concrete, schematizîndu-se, abstractizîndu-se (cf. citatul mai sus reprodus din H. Danthine).

4. Cele mai arhaice «locuri sacre» pe care le cunoaştem alcătuiesc, aşa cum pe bună dreptate a observat Przyluski *(La participation,* 41), un microcosmos : peisaj de pietre, ape şi pomi. Centrul totemic australian se află adesea într-un ansamblu sacru de arbori şi pietre. Coexistenţa arbore-altar-piatră în «locurile sacre» primitive din Asia Orientală şi India a fost pusă în lumină de P. Mus *(„Bulletin de la Soc. Frangaise de Philosophie,* Mai-Juin 1937, p. 107), deci orientalistul francez înţelege mai degrabă elementele acestea ca o secvenţă în timp (la originea «locului sacru» ar fi pădurea, aşa cum just interpretează Przyluski). De fapt binomul cultural piatră-arbore ne întîmpină şi în alte arii arhaice, în civilizaţia preindiană de la Mohenjo-Daro, «locul sacru» era configurat printr-o incintă ridicată în jurul unui arbore. Asemenea «locuri sacre» se aflau pretutindeni în India în timpul predicaţiei lui Buddha. Textele pali menţionează frecvent piatra sau altarul *(veyaddi, manco)* aşezate lingă un pom sacru, şi care alcătuiau structura cultelor populare a divinităţilor fertilităţii *(yaksa).* Asociaţia aceasta străveche piatră-pom a fost acceptată şi absorbită de buddhisrn. *Caitya* buddhistă era uneori numai arborele, fără altar ; alteori, construcţia rudimentară din jurul pomului (cf. numeroase exemple în Coomaraswamy, *Yaksa,* I, 21 sq.). Valoarea religioasă a «locurilor sfinte» arhaice n-a putut fi zdruncinată nici de buddhisrn, nici de hinduism, marile sinteze religioase indiene post-bud-histe au trebuit să ţină seama de ele, şi au sfîrşit prin a le absorbi în propriile lor structuri, validîndu-le.

Aceiaşi continuitate în Helada şi în lumea semită. Din timpurile minoice pînă în amurgul elenismului întîlnim întotdeauna arborele cultural lîngă o stană de piatră (Nilsson, *Geschichte,* 260). Adesea, sanctuarul arhaic semit consta dintr-un arbore şi un bethil. Arborele sau *ashera* (trunchi cojit care înlocuia pomul verde) a rămas mai tîrziu singur lîngă altar. Jertfelnicele cananeenilor şi ale evreilor se aflau aşezate *«pe orice colină şi sub orice copac verde»* (Jeremia, 2, 20 ; cf. 3, 6). Acelaşi profet aminteşte de *«păcatul lui Iuda scris cu condeiul de fier... pe stilpii lor cu pisanii, pe asherele lor, pe orice copac verde, pe înaltele piscuri şi pe dealurile ţării»* (Jeremia, 17, 1—3). Stîlpul întărea, prin verticalitatea şi substanţa lui, sacralitatea arborelui. Inscripţia de pe monumentul arhaic sumerian numit «personajul eu pene», numai în parte descifrată, spune : *«Ennama a pus cărămizile cu tărie ; locuinţa princiară fiind alcătuită, el a sădit alături un mare arbore ; alături de arbore a pus un stîlp»* (Parrot, op. cit., 43).

«Locul sacru» este un microcosmos pentru că *repetă* peisajul cosmic, este, adică, o oglindire a întregului. Altarul şi templul (sau monu-

mentui funerar şi palatul) care derivă mai tîrziu din «locul sacru» primitiv, sunt şi ele microcosmosuri pentru că sunt *centre ale lumii,* pentru că se află în chiar inima Universului şi alcătuiesc o *imago mundi.*. Ideea de «centru», de realitate absolută pentru că era receptacolul sacralităţii — se găseşte implicată chiar şi în cele mai primare concepţii ale «locului sacru», de unde am văzut că nu lipseşte niciodată arborele. Piatra înfăţişa realitatea prin excelenţă, indestructibilitatea şi durata ; arborele manifesta puterea sacră în ordinea vieţii, care se regenerează periodic. Acolo unde peisajul era completat de ape, ele semnificau latenţele, germenii, purificarea. «Peisajul microcosmic» se reduce cu timpul la unul din elementele iui constitutive — şi cel mai important : arborele sau stîl-pul. Este o reducere prin absorbire.

Arborele ajunge să exprime în el însuşi cosmosul, înfăţişînd sub o formă aparent statică «forţa» acestuia, viaţa şi capacitatea de reînnoire periodică a cosmosului.

5. Momentul acesta de trecere de la «loc sacru» imagină microcos-mică la un arbore cosmic, conceput în acelaşi timp ca «locuinţă» a divinităţii, este admirabil păstrat într-o incantaţie babiloniană, adesea tradusă de orienlalisti (urmez traducerea lui E. Dhorme, *Choix de texte? ;* 98) :

«în Eridu a răsărit un Kiskanu *negrii, într-un loc sfînt a fost el creat; Strălucirea lui e aceea a lapis-lazuliidui strălucitor, ce se întinde*
către apsu *(oceanul subteran); El este* le deambulatoire *al lui Ea în opulenta (cetate) Eridu; Este locuinţa lui pe pămînt...*
Pentru Bau este un loc de odihnă...»

Pomul *kiskanu* are toate atributele arborelui cosmic ; se află în Eridu, deci într-un centru al lumii, într-un «loc sfînt», adică în centrul realului ; seamănă la strălucire cu piatra lapis-lazuli, simbol prin excelenţă cosmic (noaptea stelară ; cf. *Cosmologie babiloniană,* 51 sq.) ; se întinde către oceanul care înconjură şi susţine lumea (care trebuie să înţelegem că se întinde cu creştetul ramurilor sale, că e un «pom răsturnat», aşa cum sunt prin excelenţă arborii cosmici ?) ; este locuinţa zeului Ea, adică locul theofaniei sale, şi Ea era originar o divinitate a fertilităţii şi a ştiinţelor civilizatorii (artele, agricultura, scrisul etc.) ; este lăcaşul de odihnă al mamei lui Ea, zeiţa Bau, divinitate a abundenţii, a turmelor şi agriculturii. *Kiskanu* poate fi considerat unul dintre prototipurile «arborelui cosmic» babilonian, prezent cu o frecvenţă semnificativă în iconografia vechiului Orient. Că «arborele sacru» pe care-1 întîlnim în aceste regiuni semnifică ceva mai mult decît un «cult al arborelui», că are un sens cosmologic bine precizat, o dovedeşte cu prisosinţă poziţia pe care o ocupă în spaţiul iconografic. Pomul este aproape întotdeauna întovărăşit de simboluri, embleme sau figuri heraldice care îi precizează şi îi îndestulează valoarea lui cosmologică. Bunăoară, cel mai vechi document de care dispunem, fragmentul de pe vasul descoperit de misiunea Gautier la Moussian ne înfăţişează un arbore schematizat şi înconjurat de romburi (Parrot, 22. Sensul mistic al rombului poate fi identificat încă din arta magdaleniană, cf. Hentze, *Mythes et symboles lunaires,* 124). De obicei, în iconografia mesopotamiană arborele este în-

conjurat de capridee, astre, paseri sau şerpi. Fiecare din aceste embls are un sens cosmologic precis. Prezenţa astrelor alături de «pom»- net dică net valoarea cosmologică a acestuia din urmă (ei. de ex. fig. I din Parrot, reprezentând documente din Elam, al III-lea mileniu ; întraj serie de eilindre babiloniene, fig. 21 sq. etc). Un crochiu arhaic! Susa (fig. 12) înfăţişează un şarpe înălţîndu-se vertical ea să muşte | pom. (Scena a fost integrată de Toscana în motivul şarpe-arbore, sil terpretată de el ca un prototip mesopotamian al cunoscutului episodl blic). Alte scene prezintă ansamblul iconografic : pasăre aşezată pe j între capridee (de ex. fig. 15, etc.) ; arbore-munte-astre-zeitate *(&■* fig. 35, 36 etc.) ; arbore-discul solar-oameni deghizaţi ritual în d (d. ex. fig. 110, 111 etc.) sau : arbore-duhuri înaripate-disc solar (d.î fig. 100, 104 etc). Ne-am mulţumit să menţionăm numai câteva dina pele cele mai semnificative şi mai frecvente. Fără a avea pretenţia] a fi istovit bogăţia documentării mesopotamiene. Este vădită, însă i loarea cosmologică pe care o păstrează întotdeauna «arborele sacrit| acest ansamblu (cf. şi materialele pe care le inventariază A. J. Wen în interesantul său memoriu, *Tree and bird as cosmologicul symboi. western Asia,* şi pe care nu-1 foloseşte Nell Parrot). Nici una din em! mele care îl însoţesc nu poate fi interpretată în sens naturist, ; simplul motiv că «natura» era, ea însăşi, cu totul altceva în con mescpotamiană, decît este în experienţa şi concepţia modernă. Est ficient să ne amintim, bunăoară, că orice lucru sau acţiune semnifica, nu-şi dovedea eficacitatea — pentru mesopotamieni ca şi pentru d arhaic în general — decît în măsura în care acel lucru îşi avea un [totip celest sau acea acţiune repeta un gest primordial, cosmologic.

6. Tradiţia indiană configurează încă din cele mai vechii texte năoară, *Atharva Veda,* II, 7, 3 ; X, 7, 38 ; etc). Cosmosul ca un an uriaş. In Upanishade întâlnim precizată dialectic această concepţie: I versul este un «arbore răsturnat» avîndu-şi rădăcina în cer şi ramil întinse deasupra întregului pământ. Nu este exclus ca imaginea al să fi fost sugerată de revărsarea razelor (of. *Rig-Veda,* I, 24, 7 ; *-h sunt îndreptate ramurile, sus se află rădăcina lui, razele sale să se boare asupra noastră i»* — solare). *Katha-Upanishad* VI, 1 îl de^ astfel : *«Cu rădăcinile sus şi ramurile jos este acest veşnic* Acvatî *acesta este strălucitorul soare* (cukvam), *acesta e Brahman, acesta ei mit Nemuritorul, în el se află toate lumile, dincolo de el nimic nu* i *este...»* Arborele *agvatha* înfăţişează aici cu deplină claritate manii rea iui Brahman în Cosmos ; adică creaţia împlinită ca o descensii Alte texte upanishadice confirmă şi precizează intuiţia. Cosmosului Arbore. *«Ramurile lui sunt etherul, aerul, focul, apa, pămîntu!* si *(Mundaka Up.* VI, 4). Elementele cosmologice sunt manifestările i iui ale acestui «Brahman care poartă numele de Aşvatha *(ibid.).* în *Bte vad-Gitâ* (XV, 1—3), arborele cosmic ajunge să exprime nu numai U versul, ci şi condiţia omului în mijlocul lumii : *«Cu rădăcina sus şi murile în jos,* Acvatha e *proclamat nepieritor : frunzele lui sunt riti rile (vedice), cine ştie asta e un cunoscător al Vedelor. în jos şi l se întind ramurile lui, produse ale calităţilor; ilts shoots sunt* obiect! *simţurilor, iar rădăcinile lui întinzîndu-se în jos sunt lanţurile* acţiur *care robesc oamenii în lume. Nu aici poate fi înţeleasă forma lui,.,*

sfîrşitul sau începutul sau ultimul său suport; numai cînd acest bine înrădăcinat Acvatha *a fost tăiat cu securea detaşării, se poate trece dincolo de el, drum din care nu mai este întoarcere».* Universul întreg ca şi experienţa omului nedetaşat în mijlocul lui, sunt aici simbolizate prin arborele cosmic. Omul se pierde, prin tot ce coincide şi participă în el la Cosmos, în aceeaşi vastă şi unică manifestare a lui Brahman. Tăierea arborelui la rădăcină echivalează cu o retragere a omului din Cosmos, cu o izolare a lui, detaşîndu-se de -«obiectele simţurilor» şi de «*[cuvînt indescifrabil]* acţiunilor» sale. Acelaşi motiv al desprinderii din viaţa cosmică şi de reculegere în sine, considerat drept unică posibilitate de transcendere şi eliberare, îl regăsim într-un text din *Mahâbhărata: «Iz-vorît din nemanifestat (ayakta;* Coomaraswamy, *Inverted Tree,* 20, îl identifică cu *asat,* nefiinţa, la care se referă . *Atharva Veda, X,* 7, 21)*, ridiclndu-se din el ca dintr-un singur suport, trunchiul lui e* buddhi *(inteligenţa), cavităţile lui interioare (sunt) canalurile simţurilor; elementele cosmice — ramurile lui, obiectele simţurilor — frunzele, florile lui frumoase — binele şi răul* (dharmâdharma)*, plăcerea şi suferinţa — roadele lui. Acest etern Arbore-Brahma* (brahma-vrkâa) *este izvorul vieţii* (âjîvyah) *tuturor fiinţelor... Trăind şi zdrobind Pomul cu arma cunoaşterii metafizice* (jnânena), şi *astfel bucurîndu-se de Spirit, nimeni nu se mai reîntoarce...» (Asvamedha Parva,* 47, 12—-15 ; citat de Coomaraswamy, p. 20, după versiunea lui Sankara, comentariu la *Bhagavad-Gita,* XV, 1).

7. Nu e locul aici de a face exegeza filosofică a textelor mai sus transcrise. Ceea ce ne interesează deocamdată este perfecta identificare a Cosmosului cu un «arbore, răsturnat». Ideograma aceasta mitică şi metafizică nu e izolată. Masudi menţionează (Morug-el-Dscheb, 64, 6) o tradiţie sabeeană după care Platon ar fi spus că omul e o plantă cerească, adică este asemenea unui arbore răsturnat, care-şi întinde rădăcinile către cer şi ramurile spre pămînt (citat Uho Holmberg, *Der Baum des Le-bens,* 54). Aceeaşi tradiţie în doctrina esoterică ebraică : *«Arborele Vieţei se întinde de sus în jos, şi soarele îl luminează în întregime». (Zohar,* Bena' Alotheka, cit. Coomaraswamy, 21). De asemenea în tradiţia islamică a «Arborelui fericirii» care îşi are rădăcinile în cerul ultim şi ramurile pe pămînt (cf. Asin Palacio, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia,* ed. II, Madrid 1943, p. 235). Dante îşi imaginează sferele astronomice în ansamblul lor asemenea coroanei unui arbore cu rădăcinile în sus :

«Un questo quinta soglia
dell'albero che vive della cima,
e frunta sempre, e mai non perde foglia»
(Paradiso, XVIII, 28—33)

«*A* cincea ramură» este sfera planetei Jupiter ; «arborele care trăieşte din sus».este un arbore răsturnat. Un alt poet florentin, influenţat de Dante, Federigo Prezzi, înfăţişează «planta cea mai frumoasă a paradisului, planta fericită care păstrează viaţa şi o recunoaşte» avîndu-şi «rădăcina deasupra în cer şi jos, către pămînt, îndreptate ramurile» : *«Su dentro al cielo aveva la sua rădice e giii inverso terra i râmi spande»*

(II Quadriregio, lib IV, cap. II, citat de A. Graf, *Miti, leggende e su-perstizioni del Medio Evo,* ed. Torino, 1925, p. 157).

Holmberg aminteşte aceeaşi tradiţie în folklorul islandic şi finlandez (op. cit. 55). Laponii sacrifică anual un bou zeului vegetaţiei şi cu acest prilej un arbore este aşezat lîngă altar, cu rădăcinile în aer şi coroana pe pămînt *(ibidem).* La triburile australiene Wiradyuri şi Kami-loroi', vrăjitorii au un arbore magic pe care-1 plantează răsturnat. După ce ung rădăcinile cu sînge omenesc, arborele este ars (Schmidt, *Ursprunq,* III, 1030 sq.). în legătură cu acest obicei Schmidt aminteşte ceremonialul de iniţiere al altui trib australian, Yuin *(ibid,* 757 sq. 1086) : tînărul, ju-cînd rolul unui mort, este îngropat şi i se aşează deasupra un arbust. Cînd se apropie neofiţii candidaţi la iniţiere, tînărul tremură arbustul, apoi se ridică din mormînt. Arbustul ar reprezenta, după Schmidt, Ar-borele Ceresc al Stelelor (cf. şi Hentze, *Mythes et symboles,* 182 sq.).

8. Arborele cosmic — fie el însoţit de paseri (Hentze, pi. VI) sau cai şi tigri (pi. VII, VIII, fig. 148) — se întîineşte şi în China arhaică (Hentze, p. 155 sq., confruntîndu-se uneori (aşa cum se petrec lucrurile şi în alte regiuni) cu Arborele Vieţii. înţelesul acestei fuziuni ni se va înfăţişa mai limpede în paginile ce urmează. Ansamblul Arbore cosmic-animal mitic (lunar) îl regăsim într-un document iconografic Maya, care reprezintă un jaguar legat de Arborele Vieţii. (Scena din *Codex Borbo-nicus,* fig. 149, Hentze). La popoarele altaice şi circumpacifice, Arborele Cosmic — care-şi întinde ramurile pînă în al treilea sau al şaptelea cer (cf. legendă iakută, Holmberg, 57) — împlineşte un rol central, atît în mitologie cît şi în ritual. El este adesea pus în legătură cu «strămoşul mitic», oamenii socotindu-se descendenţi dintr-un strămoş născut dintr-un sau printr-un arbore. Asupra acestor credinţe fundate pe descendenţa mitică dintr-un simbol cosmologic-vegetal vom stărui într-un alt paragraf.

Arborele cosmic prin excelenţă este Yggdrasil. Rădăcinile lui se înfig pînă în inima pămîntului, acolo unde e tărîmul giganţilor şi Infer-, nul *(Voluspă, 19 ; Grimnismăl,* 31). în preajma lui se află f întina miraculoasă *Mîmir* («meditaţia», «amintirea») unde Odhin şi-a lăsat un ochi drept zălog şi unde se reîntoarce neîncetat ca să-şi împrospăteze şi să-şi sporească înţelepciunea *(Voluspă,* 28—29). Tot alături de Yggdrasil este fîntîna lui Urd ; zeii se adună acolo zilnic la sfat şi judecată. Cu apa acestei fîntîni stropesc în fiecare zi Nomele, arborele uriaş, ca să-i dea tinereţe şi vigoare. Capra *Heidrun,* un vultur, un cerb şi o veveriţă sălăşluiesc în ramurile lui Yggdrasil, iar la rădăcinile lui, sapă vipera *Nidhogg,* încercînd să-1 doboare. Zilnic se luptă vulturul cu vipera, motiv cosmologic frecvent şi în alte culturi (of. *Mitul Reintegrării,* 41 sq. 52). Cînd Universul se va cutremura în cataclismul pe care-1 vesteşte Voluspâ, şi care va pune capăt lumei pentru a instaura o nouă perioadă, para-disiacă, Yggdrasil va fi *zguduit* din rădăcini, dar nu va fi doborît (strofa 47). Cosmosul nu se va dezintegra prin această conflagraţie apocaliptică anunţată de profeţită Voia.

Kaarle Krohn a încercat să explice mitul lui Yggdrasil prin arborele vieţii din Vechiul Testament, iar Sophus Bugge prin Lemnul Crucii lui Christos. Ambele ipoteze sunt inacceptabile. Odhin îşi leagă calul de Yggdrasil, şi e greu de crezut că motivul acesta — central în mitologia

scandinavă — este atît de tardiv. Pe bună dreptate observă Holmberg (67) că prezenţa vulturului pe Yggdrasil — amănunt absent în tradiţia biblică — aseamănă mai degrabă acest simbol cosmologic de tipurile nord-asiatice. Lupta dintre vultur şi şarpe, întocmai ca şi lupta lui Ga-ruda cu reptila — motiv bine cunoscut în mitologia şi iconografia indiană — este un simbol cosmologic al conflictului dintre lumină şi întuneric, al adversităţii dintre cele două principii, solar şi subteran. Dacă în plăsmuirea lui Yggdrasil au intervenit şi oarecari elemente iudeo-creştine, e greu de spus. Afinităţile pe care le descoperă Holmberg între acest arbore cosmic al mitologiei scandinave şi tipurile nord-central asiatice, nu conduc cu necesitate la dependenţa celui dintîi de cele din urmă. Aifred Detering a arătat într-o foarte documentată lucrare, *Die Bedeu-tung der Eiche seit der Vorze\t* (Leipzig, 1939) că personificarea Arborelui Cosmic şi Arborelui "Vieţii într-un 'stejar poate fi urmărită la indo-germani pînă în preistorie, şi că, în orice caz, populaţiile pro-germanice au elaborat acest mit în teritoriile nord-europene. Fuziunea Arborelui eoimic cu Arborele vieţii se întîlneşte şi la germani. Identificarea unui Arbore sacru şi mitic într-o botanică precisă e un fenoment pe care l-am mai înlîlnit *(agvatha* la indieni, smochinul-palmierul la mesopotamieni etc). în cazul lui Yggdrasil, prezenţa stejarului pe monumentele preistorice ţi continuitatea motivelor arborelui sacru stejar şi al frunzelor de stejar în arta decorativă cultă şi populară pînă în timpurile moderne, demon^ rează cu prisosinţă autohtonia acestei concepţii.

.9. Epiphania unei divinităţi într-un arbore este un motiv curent în plastica paleo-orientală, şi el poate fi reluat în tot domeniul indo-mesopotamiano-egipto-egeean. De cele mai multe ori scena indică theo-phania unei zeităţi a fecundităţii. Cosmosul ni se revelează ca manifestarea forţelor divine de creaţie. Astfel, la Mohenjo-Daro (mileniul III în. Ch.) întîlnim epiphania divină într-un *Ficus religiosa* (Marshall, pi. XII, fig. 18) ; arborele este schematizat într-o manieră care aminteşte «arborele sacru» mesopotamian. Urme de theophanie vegetală întîlnim chiar în textele vedice. în afară de *Agvatha* simbol cosmic şi de Brahman revelat într-un arbore putem identifica în acele documente vedice care trădează o «experienţă religioasă populară», adică păstrează formulele concrete arhaice, şi alte expresii de theophanie vegetală. *«Oh, ierburi l oh, voi, mame,* pe *voi vă salut ca zeiţe l»,* proclamă *Yajur Veda,* IV, 2, 6. Un lung imn din *Rig Veda* (X, 97) e închinat divinităţii plantelor, referindu-se îndeosebi la virtuţile lor terapeutice şi regenerative (expresie minimală a «Ierbii Vieţii» şi a nemuririi). *Atharva Veda* (VI, 136, 1) laudă o plantă drept zeiţă născută din zeiţa Pămînt. Aceeaşi theofanie în ordinea vegetativă explică pe *Vanaspati,* «stăpânul ierburilor», al cărui cult e menţionat în *Rig Veda* (VII, 34, 23 ; X, 64, 8). Ierburile — datorită prototipului cosmic de ia care îşi derivă virtuţile — ajută naşterile, promovează puterea genezică, asigură fertilitatea şi bogăţia. De aceea se recomandă chiar sacrificii animale aduse plantelor (cf. de ex. *Taittiryia Samhîtâ,* II, I, 5, 3). Circuitul energiei cosmice ge-nezice este astfel formulat în *Catapatha Brahmana* (IX, 3, 3, 15) : fulger, ploaie, plante. Sacrul se manifestă aici în actul esenţial al reînnoirii vieţii vegetative. Un admirabil exemplu de theophanie într-un arbore este ce-lebrul basorelief al lui Assur (Muzeul din Berlin ; Parrot, fig. 69), care

reprezintă zeul înălţîndu-şi partea superioară a trupului dintr-un arbore. Alături de el se află «apele care se revarsă» din vasul inexhaustibil, simbol al fertilităţii. Un caprideu, atribuit al divinităţii, se nutreşte din ramurile arborelui. în iconografia egipteană întîlnim motivul «arborelui vieţii» din care se întind mîinile divine încărcate cu daruri, şi turnînd dintr-un vas apa vieţii (Holmberg, fig. 23, 25). Evident, theofania este contaminată în aceste exemple cu motivul «arborelui vieţii», proces lesne de înţeles ; divinitatea care se revelează cosmic sub forma unui arbore, este în acelaşi timp izvorul regenerării şi al vieţii fără de moarte, căire care se îndreaptă omul şi în care el îşi întemeiază nădejdea nemuriră între toate articulaţiile ideogramei Arbore-Cosmos-Divinitate, există simetrie, asociaţii, contopiri. Zeii aşa-numiţi ai «vegetaţiei» sunt adesea reprezentaţi printr-un arbore : Athis şi bradul, Osiris şi cedrul etc. La Greci, Artemis e prezentă uneori într-un arbore. Aşa, bunăoară, în Boiai din Lakonia era un mirt adorat sub numele de Artemis Soteria. Lingă Orehomanos, în Arcadia, se află un *xoanon* al Artemisei Kedreâtis, într-un cedru (Pausanias, III, 22, 12). Uneori, imaginile Artemisei erau împodobite cu ramuri. Se cunoaşte epiphania vegetală a lui Dionysos, numit cîteodată Dionysos dendrytes (Harrison, *Prolegomene,* 425 sqj Să amintim, de asemenea, stejarul sacru oracular al lui Zeus la Dodonl laurul lui Apollon la Delphi şi Tempe, măslinul şi palmierul Letonei la Delos, măslinul sălbatec al lui Herakles la Olympia etc. Cu toate acestea, in Grecia nu avem dovezi de cult precis ai arborelui decît în două cazuri : arborele din Kitheron, unde se credea că se urcase Peratheu ca să spioneze Menadele, şi pe care oracolul poruncise să fie venerat ca im zeu (Pausanias, II, 2, 7) —- şi platanul Helenei, în Sparta.

Un clar exemplu de theofanie vegetală îl avem în cultul zeiţei indiene (pre-ariene) Durgâ. Textele pe care le cităm sunt tardive, dar caracterul lor popular le conferă o antichitate dincolo de orice îndoială. în *Devî-Mahâtmya* (eh. 92, v. 43—44) zeiţa spune : *«Apoi, o zeilor ! voi susţine universul întreg prin aceste ierburi care întreţin viaţa şi care răsar chiar din trupul meu în anotimpul ploilor. Voi deveni atunci glorioasă pe pămînt drept Sâkamharî* (purtătoare de ierburi sau cea care nutreşte ierburile) *şi în acelaşi anotimp voi spinteca pe marele* asura *numit Durgama»* (o personificare a secetei). în mitul *Navapatrikă* («cele nouă frunze»), Durgâ este numită «cea care locuieşte în nouă frunze» (cf. *Yoga,* 107). Documentele indiene pot fi uşor multiplicate (cf. Meyer, *Trilogie,* voi. III, passim), dar asupra lor vom reveni cercetînd alte valenţe ale sacralităţii arborelui.

10. Unul din cele mai frecvente şi mai persistente ansambluri este cel al Marii zeiţe vegetaţii — animale emblematice —■ slujitori. Economia acestei lucrări ne constrînge să trecem în revistă doar cîteva din numărul considerbail de exemple care ne stă la îndemînă. Prezenţa zeiţei alături de un simbol vegetal confirmă sensul de izvor al fertilităţii cosmice neistovite pe care-1 are arborele în iconografia şi mitologia arhaică. în civilizaţia pre-ariană din valea Indusului, adusă la lumină prin săpăturile de la Harappa şi Mohenjo-Daro, consubstanţialitatea Marea zeiţă — Vegetaţie este reprezentată fie prin asociaţia zeiţei goale (tip Yakshini) şi *Ficus religiosa* (de ex. Marshall, I, fig. 63—67), fie printr-o plantă răsărind din genitalia zeiţei *(ibid.* I, p. 52). Peceţile în-

■fățișind *Ficus religiosa* sunt destul de numeroase (de ex. pi. XII, fig. 16, 20, 21, 25, 26), de asemenea cele care reprezintă Marea zeiță nudă *(ib,* voi. I, p. 48, 0), tip iconografic comun întregei culturi chalcolitice afro-asiatice pînă în Egipt. Arborele sacru este înconjurat cu o incintă, iar zeița goală se ridică uneori între două ramuri de *Ficus religiosa* care se înalță din mijlocul unui cerc. Spațiul iconografic indică precis valoarea lui *sacră,* de loc sfînt și centru. în toată Africa (Frazer, II, 316 sq.) și India (Meyer, III, 195) arborii cu latex sunt un simbol al maternității divine și ca atare venerați de femei *[cuvînt indescifrabil]* căutați de duhurile morților, care vor să se reîntoarcă în viață.

Motivul zeiță-arbore, completat sau nu de prezența animalelor heraldice, s-a păstrat în iconografia indiană și s-a transmis, contaminat cu ideile cosmogonice acvatice, pînă în arta populară actuală. Legăturile dintre cele două simboluri — Apele și Plantele — sunt de altfel ușor de înțeles. Apele sunt purtătoarele tuturor germenilor. Planta — rhi-zom, arbust, floare de lotus — exprimă actul manifestării cosmice, apariția formelor. Este remarcabil că imaginile cosmice sunt reprezentate în India, statornicite pe o floare de lotus. Rhizomul cu floarea semnifică actualizarea Creației, «stabilirea fermă deasupra Apelor». Coexistența motivelor floral-acvatice cu cele vegetativ-feminine se explică prin ideea centrală a creației neistovite, simbolizată printr-un Copac cosmic și identificată într-o Mare Zeiță.

Asociația aceasta o întîlnim fundamentată atît în cosmogonia vedică și puranică (divinitatea manifestîndu-se, odată ou Universul, din-tr-un Lotus plutind pe Ape), cît și în concepția indo-iraniană a plantei miraculoase, *soma.* In privința acesteia din urmă, să amintim că *soma* este înfățișată frecvent în *Rig Veda* ca un izvor sau pîrîu (of. Hille-brandt, *Vedische Mythologie,* I, 319 sq.), dar și ca o plantă paradisiacă, aflîndu-se cu deosebire în textele tardive vedice și post-vedice, într-un vas (simbol acvatic). Polimorfoza aceasta se explică dacă ținem seama: de tot ceea ce e concentrat în *soma;* ea asigură viața, fertilitatea, regenerarea — adică exact ceea ce e implicat în simbolica Apelor și e formulat precis în simbolica Plantelor. Raptul *somei,* în *Mahâbhârata,* I, sintetizează dubla ei structură, acvatic-vegetativă ; înfățișată ca o băutură miraculoasă, ni se spune totuși că Garuda o «smulge» *(samutpătya),* ca și cum ar fi o iarbă (XXXIII, 10 ; cf. L. Barnett, *Yama,* 705, notă), în simbolica upanishadică întâmpinăm aceeași asociație Apă-Pom. «Rîul fără vîrstă» *(vijâra nadî;* cel care regenerează) se află alături de «pomul susținător» *(Kausităki* I. 3).

Ambele izvoare mistice se găsesc în Cer, așa cum în Cer se află dacă nu chiar substanța concretă, cel puțin prototipul tuturor băuturilor regeneratoare și imortalizatoare — *horn [cuvînt indescifrabil], soma,* mierea divină a finegilor etc.

Aceeași asociație Apă-Pom o găsim în tradiția iudaică și creștină. Iezechil (cap. 47) descrie izvorul cel minunat care ieșea de dedesubtul templului și pe țărmul căruia creșteau pomi roditori. (Valoarea sim-bolic-metafizică a Apei care izvorăște de sub templu și a pomilor, nu poate fi pusă la îndoială, Templul aflîndu-se în «Centrul Lumii»). *Âpo-calipsa* (XXII, 102) preia și precizează expresia cosmogonică și soterio-logică a ansamblului Ape-Arbore. «*Mi-a arătat, apoi, rîul și apa vieții, limpede cum e cleștarul și care izvorăște din tronul lui Dumnezeu și al Mielului, — și curge prin mijlocul cetății. Iar pe cele. două maluri ale*

rîului creşte pomul vieţii, făcind douăsprezece feluri de roade, in fiecare lună dîndu-şi rodul; şi frunzele pomului sunt spre tămăduirea neamurilor». Prototipul biblic se află, fireşte, în Eden, unde *«în mijloc; dinii erau pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului, şim fluviu ieşea din Eden, ca să ude grădina, şi de acolo se despărţea înm tru braţe» (Facerea,* II, 9—10). Templul, locul sacru prin excelenţă, *M* asemenea prototipului ceresc, — Paradisul.

11. Asociaţia simbolurilor acvatice şi vegetative este foarte rent explicitată in cosmogonia indiană, aşa cum e subînţeleasă ea în ar| decorativă — Coomaraswamy *(Yaksas,* II, p. 2—*3)* îi rezuma astfel f mula : un rhizom de lotus purtînd frunze şi flori *(lata-kamma, rm kamma),* adesea susţinînd sau încadrînd flori şi animale (cf. *sakun yatthij,* şi Inâlţlndu-se din gura sau buricul unui Yaksha, sau al unui a simbol acvatic, vasul plin *(punna-ghata)* gura deschisă a unui *nuka;* sau a unui elefant cu coadă de peşte. «Vasul plin* este un simbol care îl întîlnim şi în alte domenii în afară de cel indian, şi întotdeau în legătură cu «planta vieţii» sau o emblemă a fertilităţii. Astfel, du Gudeea, «arborele sacru» dispare din repertoriul akkado-sumerian fiind înlocuit cu «planta vieţii», ieşită dintr-un vas (Parrot, 59). «Vasul plin» esfe întotdeauna ţinut de un zeu sau un semizeu, niciodată de un om. Uneori, «vasul» e omis, apa curgînd direct din-corpul divinităţii (cf. Van Buren, *The flowing vase and the God with streams,* Berlin, 1933, fig. 6, 19 etc.) Nu se putea o mai clară formulă a credinţei că viaţa şi regenerarea descind direct din substanţa divinităţii sau, mai exact, din re-j veiaţia ei deplin manifestată, din theophanie.

Motivului decorativ al rhizomului care se înalţă dintr-o emblemă acvatică îi corespunde în mitologie concepţia puranică a naşterii lui Brahma, zeul e numit *abyaya,* «născut din lotusul» care se înalţă din buricul lui Vishnu *(Agni Purâna,* eh. 49). Coomaraswamy *(op. cit.* Il,j 25) a arătat originea şi fundamentarea vedică a acestei concepţii. Ceea ce se exprimă în simbolul lotus (sau rhizom) ieşit din ape (sau dintr-o emblemă acvatică) este însăşi procesiunea cosmică. Apele reprezintă nemanifestatul, germenii, latenţele ; simbolul floral, manifestarea informe, creaţia cosmică. Varuna, zeu al apelor (cf. bogate referinţe, în Vieser, III, 207), ploilor şi fertilităţii universale — era originar rădăcina: Pomului Vieţii, izvorul întregii creaţii *(Rig Veda,* I, 24, 7 ; cf, Coomaraswamy, II, 24).

12. Asociaţia Marea-Zeiţă —■ Arbore al vieţii era cunoscută şi Egipt. Un relief ne înfăţişează pe Hathor într-un Arbore ceresc (fără îndoială, al nemuririi), dăruind sufletul mortului cu băutură şi hrană -adică, asigurîndu-i continuitatea vieţii, supravieţuirea (cf. figura de la p. 58, în Budge, *From fetish to god in ancient Egipt).* Desenul trebuie pus in legătură cu seria iconografică reprezentînd mîinile încărcate cu daruri ale zeiţei, sau bustul ei răsărind dintr-un arbore, şi adăpînd sufletul mortului. O serie paralelă este aceea a Zeiţei Destinului, aşezată la poalele unui arbore enorm simbolizînd cerul şi pe ale cărui ramuri sunt scrise numele faraonilor şi soarta lor (F. Max Muller, *Egyplian Mythology,* 53). Motivul se regăseşte în credinţa popoarelor altaice (ia-

kuţi etc ; Holmberg, *op. cit.* 97) ; la picioarele Pomului Vieţii, care are şapte ramuri, stă «Zeiţa viratelor».

Aceeaşi asociaţie mitică şi culturală în Mesopotamia. Ghilgamesh întîlneşte într-o grădină un arbore miraculos, iar lîngă el divinitatea Siduri (care în babiloniană înseamnă «Tînăra»), calificată *sabitu,* adică «Femeia cu vin» (Autran, *Prehistoire,* I, 143). De fapt, interpretează Autran, Ghilgamesh o întîlneşte lîngă un butuc de vie ; viaţa era identificată de paleo-orientali cu «iarba vieţii», iar bierogliful sumerian al viţei era egal cu «viaţă» (ib. 142). Marilor zeiţe le era consacrată această plantă minunată. Zeiţa-Marnă era numită la început «Mama-butuc-de-vie» sau «zeiţa-butuc-de-vie» (S. Langdom, *Tammuz and Ishtar,* Oxford, 1914, p. 43). Albright a dovedit *(The babylonian sage Utnapistim nuqu)* că în recenziile arhaice ale legendei lui Ghilgamesh, Siduri avea un loc mai important. Ghilgamesh i-a cerut ei, direct, nemurirea. Jen-sen a identificat-o cu nimfa Kalypso din *Odiseea* (v. 68 sq.). Ca şi Kalypso, Siduri avea înfăţişarea feciorelnică, purta văl şi era încărcată cu ciorchini de struguri — şi sălăşluia în locul unde izvorau cele patru izvoare (v. 50). Insula ei se afla la «buricul mării» *(omphalos thalăsses, Od.* I, 50), şi nimfa putea dărui eroilor nemurirea cerească, ambrosia cu care 1-a ispitit şi pe Ulise (v. 135 sq.) Kalypsos era una din infinitele theofanii ale Marii Zeiţe, care se revela în «centrul lumii», alături de omphalos, pomul vieţii şi cele patru izvoare. Iar viţa de vie era formula vegetală a nemuririi ■— aşa cum vinul a rămas, în tradiţiile arhaice, simbolul tinereţii şi al vieţii veşnice (cf. *«eau de vie»,* gaelicul *whiskey,* lit. *«ivater of life»,* persanul *mâie-i-shebâb,* «băutura tinereţii», sumerianul *geshtin,* «pomul vieţii»; cf. Albright, *The Goddess of Life and Wisdom,* 276). Mishna (Sanhedrin, 70 a) spune că pomul cunoştinţei binelui şi răului *(Facerea,* 2, 9) era o viţă de vie. Enoch (24, 2) localizează această viţă de vie — pom al cunoştinţei binelui şi răului, între 7 munţi, ca şi în Epopeea lui Ghilgamesh (Albright, *Goddess,* 283). Zeiţa şarpe Hannat putea gusta din roadele pomului ; întocmai cum îi era îngăduit să facă şi lui Siduri şi Kalypso. Strugurii şi vinul au continuat să simbolizeze înţelepciunea pînă tîrziu (cf. Proverbele lui Solomon, 8, 19). Dar concepţia primitivă a Viţei-de-vie ■— Arbore cosmic —- Arbore al cunoaşterii şi Mîntuirii, s-a păstrat cu o surprinzătoare coerenţă în mandeism. Vinul *(gufnă)* este, pentru această gnoză, întruparea luminii, a înţelepciunii şi a purităţii. Arhetipul vinului *(gadmâiâ)* se află în lumea superioară, cerească. Viţa arhetipală e alcătuită înlăuntrul ei de apă, frunzele sunt formate de «spiritele luminii», iar nodurile ei sunt boabe de lumină. Din ea izvorăsc rîurile cu apă sfinţită, ca să adape pe oameni. Dumnezeul luminii şi al înţelepciunii, Mântuitorul *(Mandă d'haiie),* este el însuşi identificat cu viţa vieţii *(gufnă d'haiie),* iar Viţa e concepută ca un Arbore cosmic ; învăluind cerurile şi boabele de struguri sunt stelele (Albright, 265). Motivul femeie nudă-viţă de vie s-a transmis şi în legendele aproerife creştine. Astfel, în *întrebări şi Răspunsuri* (CXXVII), compilaţie tardivă tradusă în limba română din slavoneşte înainte de sec. XVII, se povesteşte cum Pilat şi-a găsit soţia goală, în vie, lingă un butuc care răsărise din hain-a ei pătată de sîngele lui Christos şi făcuse rod în chip miraculos *(Ierburile de sub Cruce,* 7 *; „Zalmoxis",* III, 27). Legenda e contaminată cu motivul creaţiei plantelor prin sacrificiul unei divinităţi sau moartea violentă a unui erou. (Cf. *Ierburile.)*

în domeniul egeean şi helenic ansamblul zeiţă-arbore-munte-ani-male heraldice este de asemenea frecvent. Să amintim marele inel din Mikene (cf. Nillson, pi. 17, a), reprezentând o scenă de cult în care întâlnim zeiţa, cu mina pe pieptul gol, aşezată sub arborele vieţii, şi o serie de embleme cosmologice : *labrys,* soarele şi luna, apele (cele patru izvodi e ?). Scena e mult asemănătoare reliefului semit publicat de Holm-berg (fig. 30) înfăţişând zeiţa aşezată pe un tron lingă arborele sacru şi ţinînd în braţe pruncul divin. O monedă din Myra (Likia) ne arată theophania zeiţei în mijlocul pomului (Holmberg, fig. 29). Din repertoriul egeean, să mai amintim inelul de aur din Mochlos, reprezentând zeiţa într-o barcă cu altar şi pom (Nillson, *16, 6)* sau celebra scenă a dansului sacru (ib. *1Ş,* 15).

Toate aceste asociaţii mitice şi iconografice nu sunt întîmplătoare şi nici lipsite de valoare religioasă sau metafizică. Ce vor să semnifice ansamblurile Zeiţă-Arbore, Zeiţâ-Viţa de Vie, înconjurată de embleme cosmologice şi de animale heraldice ? Că acel loc este un «centru al lumii», ca acolo se află izvorul vieţii, al tinereţii şi nemuririi. Arborele înfăţişează Universul în necontenită regenerare ; dar în «centrul» Universului, adică în miezul lui ontic se află tot un Arbore al Vieţii veşnice sau al cunoştinţei. Marea Zeiţă este personificarea acestui izvor nesecat de creaţie, a acestui fundament ultim al realităţii. Ea nu e decît expresia mitică a intuiţiei primordiale că sacralitatea, viaţa şi nemurirea se află într-un centru.

13. în mijlocul Paradisului se află Pomul Vieţii şi Pomul Cunoştinţei binelui şi răului *(Facerea, 2, 9),* iar Domnul interzice lui Adam să guste din acesta din urmă, *«fiindcă în ziua cină vei mînca din el, vei muri!* (id. 2, 17).* De ce nu pomeneşte Dumnezeu nimic de Pomul Vieţii ? Oare să fie acesta doar un «dublet»- al Pomului Cunoştinţei — sau, aşa cum cred unii savanţi (cf. Paul Humbert, *Etudes,* 22 sq.). Pomul Vieţii era «ascuns», şi el nu devenea identificabil şi deci accesibil decît în clipa cînd Adam şi-ar fi' însuşit cunoaşterea binelui şi a răului, adică înţelepciunea ? înclinăm către această a doua ipoteză. Pomul Vieţii poate dărui nemurirea, dar accesul la el nu e deloc uşor. El e «ascuns» — aşa cum e, bunăoară, «iarba nemuririi» pe care Ghilgamesh o caută în fundul Oceanului ; sau e bine păzit de monştri, aşa cum sunt merele de aur din grădina Hesperidelor. Coexistenţa celor doi pomi miracu-loşi — al Vieţii şi al înţelepciunii — nu e atît de paradoxală pe cît pare la prima vedere. Ii reîntâlnim şi ân alte tradiţii arhaice ; la- intrarea răsăriteană a cerului, babilonienii fixau doi arbori ; al Adevărului şi al Vieţii ; iar un text din Ras-Shamra ne spune că Alein acordă lui Lton, în acelaşi timp, înţelepciunea şi eternitatea (Humbert, *op. cit.,* 22). Şarpele ispiteşte, de altfel, pe Adam şi Eva să mănmce din Pomul cunoştinţei, asigurându-i că roadele acestuia nu le vor aduce moartea, ci îndumnezeirea. *«Nu veţi muri deloc I Dar Dumnezeu ştie că în ziua cînd veţi mînca din el, deschide-se-vor ochii voştri şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscînd binele şi raid !» (Facerea, 3,* 4, 5). Omul va fi asemenea lui Dumnezeu numai pentru că va cunoaşte binele şi râul — sau pentru că, devenind Înţelept, va putea «vedea» unde se află Pomul Vieţii şi va şti cum să-şi dobândească nemurirea ? Textul biblic e cât se poate de limpede. *«Şi a zis Domnul Dumnezeu : Iată, Adam s-a făcut ca unid dintre*

noi, cunoscînd binele şi răul. Şi acum, să nu întindă mîna şi să ia şi din pomul vieţii şi să mănînce şi să trăiască în veci!» (Facerea, 3, 22). Aşadar, îndumnezeirea nu putea fi dobândită decît gustând din acest al doilea pom al 'Nemuririi. De ce 1-a ispitit, atunci, şarpele pe Adam în-demnîndu-1 să guste din pomul cunoaşterii, prin oare nu putea fi do-bîndită — odată cu păcatul de a fi călcat cuvântul lui Dumnezeu — decît înţelepciunea ? Pentru că şarpele prefigura spiritul răului ; şi ca atare *el* era acela care se împotrivea nemuririi omului, el trebuia să -«apere» Pomul Vieţii de apropierea omului, şarpele este obstacolul de care omul se loveşte în drumul lui către izvorul Nemuririi, către Arborele Vieţii. Interpretarea aceasta îşi va găsi confirmarea în alte tradiţii pe care le vom aminti îndată. Dar ispitirea şarpelui mai poate avea o explicaţie : el voia să dobîndească nemurirea pentru sine (aşa cum a dobîndit-o, de fapt, în miturile altor popoare) şi avea nevoie de a descoperi Pomul Vieţii, -«ascuns» în mulţimea arborilor Paradisului, ca să poată gusta, el cel dintîi, din roadele sale. De aceea îndeamnă pe Adam să «cunoască binele şi răul», înţelepciunea acestuia i-ar fi revelat locul unde se află Pomul Vieţii.

14. Ansamblul om primordial (sau exon) în căutarea nemuririi — Arborele Vieţii — şarpele sau monstrul care îl păzeşte (sau îl împiedică pe om, prin viclenie, să guste din el), îl reîntîlnim şi în alte tradiţii. Semnificaţia acestei coexistenţe — om, Arbore, şarpe — este destul de transparentă : nemurirea se dobândeşte anevoie; ea este concentrată într-un Arbore al Vieţii (sau o Fîntînă a Vieţii) aflat într-un loc inaccesibil (la capătul pământului, în fundul oceanului, în ţara întunericului, pe vârful unui munte foarte înalt, sau într-un «Centru») ; Arborele este păzit de un monstru serpentin şi cel care, după multe eforturi ,s-a putut apropia de el, trebuie să lupte şi să răpună monstrul ca să dobândească roadele nemuririi. Lupta cu monstrul are, evident, sens iniţia tic ; omul trebuie să-şi facă «probele», să devină -«erou», ca să poată cuceri nemurirea. Cel care nu poate birui balaurul sau şarpele, nu are acces la Pomul Vieţii, adică nu-şi poate dobîndi nemurirea. Nu întotdeauna lupta eroului cu monstrul este de natură fizică. Adam a fost înfrînt de şarpe fără să fi luptat cu el în sens eroic (cum a luptat, bunăoară, He-raMes) ; a fost înfrînt prin viclenia şarpelui, care 1-a ispitit să .se în-dumnezeiască îndemnîndu-1 să calce porunca lui Dumnezeu şi ursindu-1 morţii. Evident, în textul biblic şarpele nu joacă rolul de «apărător» al Pomului. Vieţii, dar consecinţele ispitei lui sunt aceleaşi ca şi cum el ar fi avut această misiune.

Ghilgamesh, eroul babilonian nu are mai mult noroc. Şi el vrea să capete nemurirea ; căci e doborît de moartea prietenului său Enkidu, şi se tînguieşte : *«Va trebui să mă culc şi eu, ca el, într-o bună zi, şi să nu mă mai deştept* ?» Ştie că numai un singur om — înţeleptul Ut-Napiştim, care a scăpat de la potop şi căruia zeii i-au dăruit viaţa fără de moarte — îl poate ajuta, şi către locuinţa lui, oare se află undeva către «gura fluviilor», se îndreaptă Ghilgamesh. Drumul e lung, greu, bogat în obstacole — ca orice drum către «centru», către «Paradis» sau un izvor al nemuririi. Ut-Napiştim locuieşte într-o insulă, înconjurat de Apele Morţii — pe care eroul izbuteşte totuşi să le treacă. Este drept că la anumite «probe» la care îl supune Ut-Napiştim, Ghilgamesh *îşi*

descoperă neputinţa ; nu izbuteşte, bunăoară ,să vegheze şase zile şi şapte nopţi de-a rîndul. Soarta lui e pecetluită ; nu va putea dobîndi nemurirea, nu va putea fi asemenea zeilor — căci nu are nici una din virtuţile zeilor. Totuşi, la rugăminţile soţiei sale, Ut-Napiştim destăi-nuieşte lui Ghilgamesh că, în fundul oceanului, se află o iarbă -«plină de spini» (adică ; greu accesibilă), care, dacă nu conferă nemurirea, cel puţin prelungeşte la infinit tinereţea[1] şi viaţa celui' care gustă din ea. Ghilgamesh îşi atîrnă pietre de picioare şi se coboară în fundul mării o-a s-o caute. După ce-o găseşte, rupe o ramură, îşi desface pietrele şi reapare la suprafaţa apei. In drum spre cetatea sa, -se opreşte să bea dintr-un izvor ; atras de mirosul ierbii, un şarpe se apropie şi o înghite, devenind astfel nemuritor. Ghilmagesh, ca şi Adam, şi-a pierdut nemurirea datorită vicleniei şarpelui şi propriei sale stupidităţi. Aşa cum n-a putut să freacă victorios «probele» la oare 1-a supus Ut-Napistirn,. n-a ştiut să păstreze nici ceea ce cîştigase cu ajutorul atîtor bunăvoinţe (căci, în călătoria lui, fusese ajutat de zeiţa Sabitu, de Urnashabi — luntraşul lui Ut-Napistim — de Ut-Napistim şi soţia lui). Şarpele, de altfel, era prin excelenţă adversarul nemuririi omului. Cînd, cu mult înainte de Ghilgamesh, Etana, regele legendar din Kish, se rugase de soare şi de zeul Anu ca sâ-i dăruiască «iarba vieţii», pentru ca soţia lui să-i poată da un moştenitor al tronului — ce e purtat către el de un vultur pe care şarpele îl zvârlise prin viclenie într-o groapă, unde frăgea să moară. Conflictul între şarpe şi vultur este, am văzut, un leit-motiv al mitologiei eurasiatice.

15. Tradiţia iraniană cunoaşte un Arbore al Vieţii şi regenerării care creşte pe pămînt, şi un model ceresc al lui. Haoma terestru, «galben», ca şi *soma* din textele vedice, este înţeles uneori ca o plantă, alteori ca o fîntînă — creşte pe munţi *(Yasna, X, 3*—4). Ahura-Mazda 1-a sădit la început pe muntele Haraiti (ib. 10). Prototipul său se află în cer ; este Haoma ceresc sau Gaokerera *(Horn* alb), care dă nemurirea celor ce gustă din el, şi se află la izvorul apelor lui Ardvîsurâ, pe o insulă din lacul Vourakasha, printre alte mii de ierburi tămăduitoare *(Videvdât, XX,* 4 ; *Bunddhishn,* XXVII, 4). Acest *Hom-eăb «a fost creat ca să alunge decrepitudinea. El va îndeplini reînnoirea Universului şi nemurirea care va urma. El e regele ierburilor» (Bundahishn,* I, 1, 5). *«Cine mănîncă din el devine nemuritor» (id.,* XXVII, 5). Ahriman a răspuns acestei creaţii a lui Ahura-Mazda-plăsmuind o şopîrlă în apele Vourakasha, astfel ca să poată vătăma arborele miraculos Gaokerena *(Bund,* XVIII, 2; cf. şarpele Midhugg la rădăcina lui Yggdrasii efcc). Yima, primul om al tradiţiei mitice iraniene, era nemuritor, *(Yasna, 9, 3*—5), dar şi-a pierdut nemurirea — ca şi Adam — prin păcat; căci *«a minţit şi a început să pîndească minciuna şi vorba duşmană adevărului» (Yasht,* 19, 33—34). Prin păcatul lui Yima, oamenii sunt nemuritori si nefericiţi (cf. texte în A. Christensen, *Le premier homme,* II, 13 sq., 23).

Şarpele e prezent Iîngă Arborele Vieţii şi în alte tradiţii, probabil influenţate de elementele iraniene. Kalmucii povestesc cum un balaur stă în ocean lîngă arborele Zambu, aşteptînd să-i cadă vreo frunză pe care s-o poată înghiţi. Buriaţii cunosc şarpele Abyrga, la rădăcina Arborelui într-un «lac de lapte». în anumite poveşti central-asiatiee, şarpele

Abyrga se răsuceşte direct pe tulpina arborelui (Holmberg, *Finno-Ugric Mythology,* 356 sq).

Grifonii sau monştrii serpentini păzesc întotdeauna căile mîntuirii, adică fac de pază în jurul Pomului Vieţii sau unui alt simbol al lui. Herakles, ca să poată dobîndi merele de aur din grădinile Hesiperidelor, trebuie să adoarmă sau să ucidă balaurul care le păzea. Că o face el, sau o face Atlas — în care timp Herakles ţine în locul lui globul pămîntesc —■ e mai puţin semnificativ. Ceea ce e important este că Herakles trece cu succes «probele» eroice şi dobîndeşte merele de aur. Lîna de aur din Colchida este de asemenea păzită de un balaur — şi Iason trebuie să-1 ucidă ca să şi-o însuşească. Şerpii «păzesc» orice cale a nemuririi, adică orice «centru», orice potir în care se află concentrată sacralitatea, orice substanţă *reală* etc. Ei sunt reprezentaţi întotdeauna în jurul craterului lui Dionysos (Carcopino, *La basilique pythagori-cienne,* 299), ei străjuie în depărtata Sciţie aurul lui Apollon (Herodot, III, 116), ei păzesc «comorile» ascunse în fundul pământului sau diamantele, sau perlele din fundul oceanului — cu un cuvînt, orice încorporare a sacralităţii, care conferă putere, viaţă şi înţelepciune. în Bap-tisterium din Parma, lîngă Pomul Vieţii stau de strajă balauri. Acelaşi ansamblu pe un relief din Muzeul Catedralei din Ferrara (Hartlaub, *Ar cana Ar tis,* 294).

16. Pomul Vieţii este prototipul tuturor ierburilor miraculoase, care învie morţii, sau vindecă orice boală, sau reîntinereşte etc. Astfel, pe muntele Oshadi se află patru ierburi minunate : *«una din ele, iarbă de mare preţ, învie din morţi,* "o *alta face să iasă săgeţile din rană, o a treia cicatrizează plăgile...» (Rămâyana,* Yuddha Kânda, 26, 6). Iarba *mritasamyîvanî,* care învie morţii, este, fără îndoială, cea mai preţioasă. Dar mai e şi o, «iarbă mare», *samdhânî,* care are virtutea de a aduna la un loc părţile unui corp mort *(Mdhăbhârata,* I, 76, 33). Legendele chineze vorbesc de o insulă minunată de unde corbii aduc o iarbă în stare să învie războinicii morţi de 3 zile. Aceleaşi credinţe se reîntîlnesc în Iran *(Shahnameh Legends,* 201 şi 185). Iarba care învie e cunoscută şi în lumea romană (Pliniu, *Hhst. Nat.* 25, 5) şi virtuţile ei sunt vestite în toate poveştile europene (of. la Aromâni, Candrea *Iarba Fiarelor,* 20). Cînd regele Solomon cere nemurirea Reginei Saba, ea îi vorbeşte de o plantă care se află în mijlocul unor stînci. Solomon întîlneşte pe un «om alb», un bătrîn, care se'preumbla cu iarba în mîini şi i-o dă cu bucurie, pentru că atît cît o ţinea nu putea muri. Iarba dădea însă numai nemurirea, nu şi tinereţea *(Wiin^che, op. cit.* 15 sq.).

Adevăratul lemn al Crucii învie morţii, şi Helena, mama împăratului Constantin, o încearcă (Albiruni, *Chronology,* 292). Lemnul îşi datoreşte eficienţa faptului că Crucea a fost făcută din Pomul Vieţii care creştea în Paradis (A. Wiinsche, *Lebensbaum,* 39). în iconografia creştină, Crucea e adesea reprezentată ca un Arbore al Vieţii (cf. indicaţii la bibliografie). Un număr considerabil de legende asupra Lemnului Crucii şi călătoriei lui Seth în Paradis au circulat în tot cursul Evului Mediu, şi în toate ţările creştine. Temeiul lor se află în *Apocalipsul lui Moise, Evanghelia lui Nicodem* şi *Viaţa lui Adam şi Eva.* Amintim pe scurt varianta care a avut mai mult succes (A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio-Evo,* ed II, Torino 1925, p. 59 sq.). Adam, după ce trăise 932 de ani în valea Ebronului, e bolnav de moarte şi trimite

pe fiul său Seth să ceară arhanghelului ce străjuia la poarta Raiului, untdelemnul mizericordiei. Seth se ia după urmele paşilor lui Adam şi ai Evei, pe care nu crescuse iarba, şi ajungînd în faţa Raiului spune arhanghelului dorinţa lui Adam. Arhanghelul îl îndeamnă să privească de trei ori în Rai. Prima oară, Seth vede apa de unde izvorăsc cele patru fluvii, şi deasupra un arbore uscat. A doua oară, un şarpe se răsuceşte în jurul trunchiului. Privind a treia oară, vede arborele înălţîn-du-se pînă la cer, purtind în creştet un prunc abia născut şi prelungin-du-şi rădăcinile pînă în Infern. (Arborele Vieţii se afla în Centrul Universului şi axa lui străbătea cele trei regiuni cosmice). îngerul, expli-cîndu-i lui Seth cele văzute, îi vesteşte venirea Mîntuitorului. Ii dă, de asemenea, trei seminţe din roadele pomului fatal din care mînease părinţii săi, şi îi spune să le pună sub limba lui Adam, care peste trei zile va muri. Cînd Adam ascultă povestea lui Seth, rîde pentru întîia oară după izgonirea din Rai înţelegînd că regnul omenesc va fi mîntuit. I Murind, din seminţele puse de Seth sub limbă, răsar în valea Ebronuîui trei arbori, care cresc de o palmă pînă la timpul lui Moise. Acesta, cu-noscîndu-le obîrşia divină, îi transplantează pe muntele Tabor sau Hareb («Centre» ale Lumii). O mie de ani stau arborii acolo, pînă ce David j primeşte poruncă cerească să-i aducă la Ierusalim (alt «Centru»). După multe alte episoade (Regina din Saba refuză să calce pe lemnul lor etc), cei trei arbori cresc într-unui singur, şi din acesta a fost fă«ută Crucea Mîntuitorului. Isus fiind răstignit în Centrul Pămîntului, acolo unde fusese zămislit şi îngropat Adam, sîngele său cade pe «căpăţîna lui Adam» şi botează astfel — răseumpărîndu-i păcatele — pe părintele omenirii -(cf. *Cosmologie şi alchimie babiloniană,* 53). într-o ghicitoare medievală germană (Wirnsche, 13) se vorbeşte de un arbore care-şi are rădăcinile în Iad şi creştetul la Tronul lui Dumnezeu, şi care cuprinde lumea între ramurile sale ,arbore care e de fapt Crucea.' Pentru creştini, într-adevăr, crucea e susţinătoarea Lumii : *«quapropter lignum cruciş. coeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam»* scrie Firmicus Maternus (27, 1). în legendele răsăritene Crucea este podul sau scara pe care sufletele oamenilor se urcă spre Dumnezeu (Holmberg, *Baum d. Lebens,* 133) ; aflîndu-se în Centrul Lumii, este locul de trecere între Cer şi Pămînt în Infern. în unele variante Lemnul Crucii are şapte rînduri, aşa cum au Pomii Cosmici, reprezentînd cele 7 ceruri (cf. Cartojan, *Cărţile populare,* I, 123).

11. Ca şi în mitul «Fîntînii Vieţii», întâlnim felurite concepţii ale ierburilor şi poamelor miraculoase ; unele reîntineresc, altele dăruiesc o viaţă foarte lungă, altele conferă chiar nemurirea. Fiecare din aceste concepţii îşi are o «istorie», care a modificat-o în conformitate cu anumite canoane, ţinmd de spiritul rasei, de încrucişarea culturilor, de cla- sele sociale. Altfel era concepută bunăoară «iarba nemuririi şi a regenerării» în India, şi cu totul altfel în lumea semită. Semiţii erau însetaţi de nemurire, de viaţă fără de moarte ; indienii, căutau şi tînjeau după iarba care regenerează şi reîntinereşte. De aceea dietele alchimice şi medicinale indiene asigură prelungirea vieţii sute de ani şi fac pe cei oare le practică «potenţi eu femeile» (balavân strîshu). Mitul lui Cyavana arată limpede care era idealul profan indian : nu imortalitatea, ci reîntinerirea. Cyavana se înţelege cu Ashvinii ca aceştia să-1 întine-

rească, iar el să le dea *soma,* ambrozia divină. Ashvinii îl duc la «fîn-tîna întineririi» din Sarasvatî şi cînd Cyavana iese din ea, arată asemenea zeilor, tînăr şi strălucitor (cf. *Shatapatha Br.* IV, 1, 5 ete). Indianul care adera la existenţă şi iubea viaţa, nu dorea să rămînă la nesfîrşit în ea, ci prefera să se bucure de o foarte lungă tinereţe. Imor-talitatea, pe de altă parte, nu putea ispiti pe înţelept şi pe mistic — care erau însetaţi de *eliberare,* iar nu de prelungirea infinită a vieţii, de retragerea totală din cosmos şi dobîndirea autonomiei spirituale absolute, iar nu de durata în timp, chiar fie aceasta infinită. Aceeaşi concepţie la greci : nu setea de nemurire, ci de tinereţe şi viaţă lungă. în majoritatea legendelor lui Alexandru cel Mare, acesta se minunează că cineva ar putea cere nemurirea (cf. Hopkins, *Fountain,* 19, 20 şi Wellis Budge, *Alexander the Great,* p. 93). Mitul regenerării şi reîntineririi, aşa cum îl trăiau indienii, a fost cunoscut europenilor nu numai indirect, prin lumea semită şi Islam, ci şi direct, prin însemnările călătorilor în Orient. în scrisoarea lui Pretre Jean (1160—1165) se spune că fluviul Indus înconjoară Paradisul, şi că la trei zile de Paradis se află un izvor din care, cine gustă de trei ori din el, rămîne pînă la sfîrşitul zilelor lui ca un om de treizeci de ani (Hopkins, *The fountain of Ybuth, 11).* Del Rio şi Peter Maffeius afirmă că indienii din Bengal şi din valea Gangelui trăiesc 300 sau 330 ani *(ib.* 24). Germanius povesteşte cum Alexandru cel Mare, căutînd în India «Apa Vieţii», a găsit nişte mere care prelungeau viaţa sacerdoţilor pînă la 400 de ani *(ib.* 19). în mitologia scandinavă, mărul joacă rolul fructului care regenerează şi întinereşte. Zeii mănîncă mere şi rămîn tineri pînă la *ragna rok,* adică pînă la în-chiderea ciclului cosmic actual.

Exemplele acestea pun în lumină deosebirile între structura idealului indian şi celui semit, dar la rîndul lor fiecare temă mitică a continuat să se modifice chiar în cadrul unităţii etnice care a formulat-o. Altul e nivelul spiritual al mitului, şi altul cel al legendei, superstiţiei, obiceiului. într-un fel «cunoaşte» şi interpretează un grup popular mitul ierbii regenerării sau a nemuririi, şi cu totul altfel o anumită elită. Totuşi, între diferitele variante ale aceleiaşi teme centrale — oricît de mari ar fi diferenţele datorite spiritului etnic, sau grupului social, sau difuzării ■— poate fi uşor identificată unitatea de structură. în cazul nostru, înapoia oricărei versiuni a ierbii miraculoase, descoperim fără greş prototipul originar : Pomul Vieţii, realitatea, sacralitatea şi viaţa concentrate într-un Arbore minunat, care se află într-un «Centru» sau într-un tărîm inaccesibil, şi din care se pot înfrupta numai aleşii.

18. Valoarea magică şi farmaceutică a anumitor ierburi se dato-reşte de asemenea unui prototip ceresc al plantei sau faptului că ea a fost culeasă întîi de un zeu. Nici o plantă nu e preţioasă în *ea însăşi,* ci numai prin participarea la un arhetip sau prin repetarea unor anumite gesturi şi cuvinte, care izolează planta de spaţiul profan şi o consa-crează. Astfel, două descîrttece anglosaxone din sec. XVI, oare se rosteau la culesul ierburilor bune de leac, precizează origina eficienţei lor terapeutice : ele au crescut *întîi* (adică «ab origine») pe Munele Sfînt al Calvarului (în «Centrul» pămîntului). *«Te salut, o iarbă sfîntă, ce •creşti pe pămînt; pe Muntele Calvarului te-ai aflat întîi. Tu eşti bună pentru felurite răni; în numele dulcelui Isus te culeg»* (1584). *«Sfîntă*

eşti tu, Brebenică, aşa cum creşti pe pămînt, pentru că întii pe Muntele Calvarului ai fost găsită. Tu ai tămăduit pe Mîntuitorul nostru Isus Hrîstos, şi i-ai închis rănile sale sîngerînde; în numele (Tatălui, Fiului şi Sfîntului Duh) te culeg» (Ohrt, *Herba, gratia Plena,* 17 ; *Ierburile de sub Cruce,* 5). Eficacitatea acestor ierburi se datoreşte faptului că prototipul lor s-a aflat, într-un moment cosmic hotărîtor *(«în* timpul acela*), pe Muntele Calvarului. Ele au fost «consacrate» pentru că au tămăduit rănile Mînfcuitorului. Numai întrucît culegătorul *repetă* acest gest primordial al tămăduirii, eficienţa ierburlor culese e activă. De aceea, un descântec arhaic (sec. XIV) spune *«Noi mergem... să culegem ierburi ca să le punem la rănile Mîntuitorului»* (Ohrt, 18). Sau, iarba îşi datoreşte virtutea faptului că a sădit-o o fiinţă divină. *«Cine te-a sădit ? Maica Domnului... pentru tămăduirea mea»* (ef. Delatte, *Herbarius, 97, n.* 3), Sau trebuie culeasă în numele lui Isus (Delatte, 93 sq.).

Formulele acestea de magie populară creştină continuă o veche tradiţie. în India, bunăoară, iarba *Kakpitthaka* (Feronia elephantum) tămăduieşte neputinţa virilă pentru că, *«în* timpul acela», Gandharra a folosit-o pentru revitalizarea lui Varuna. De aceea culegerea rituală a ierbii este, de fapt, o repetare a smulgerii ei de către Gandharra. *«Pe tine ,această iarbă pe care Gandharra a săpat-o pentru Varuna cînd îşi pierduse virilitatea, pe tine, această iarbă care ridici membrul, te să-păm» (Atharva Veda,* IV, 4, 1). Iar pelinița *(damana)* este culeasă cu ur-mătoarea rugăciune : *«Venerat să fii tu, Kamadeva, care pe toţi îi orbeşti. Te culeg cu voinţa lui Vishnu etc.» (Padma purăna,* cit. Meyer, *Trilogie,* I, 48). O lungă invocaţie 'transcrisă în papirusul lui Paris (Delatte, 100) aminteşte statutul excepţional al ierbei care e culeasă: *«Tu ai fost sădită de Cronos, primită de Hera, conservată de Amon, zămislită de Isis, nutrită de Zeus pluvios; tu ai crescut graţie Soarelui şi rouei. Tu eşti rouă tuturor zeilor, inima lui Hermes, sămînţa primilor zei, ochiul Soarelui, lumina Lunii, vrednicia lui Osiris, frumuseţea şi gloria Cerului etc... Cum tu ai ridcat pe Osiris, ridică-te ! şi ridică-te ca. Soarele. Mărimea ta egalează pe a zenitului; rădăcinile tale sunt oasele lui Mneria; florile tale, ochiul lui Horu; grăunţele tale, sămînţa lui Pan etc... Eu sunt Hermes. Te iau cu Norocul cel bun, cu Demonul cel bun şi la ceasul prielnic, în ziua binecuvenită şi prielnică pentru toate»* (Delatte, 100). Iarba astfel vrăjită şi culeasă coincide aproape cu un Pom Cosmic. Dobîndirea ei echivalează cu însuşirea virtuţilor care rezidă într-un asemenea receptacol de putere, viaţă şi sacralitate. Evident, descîntecul e produsul magiei eclectice greco-egiptene, şi autorul ei era negreşit un erudit — dar aceasta nu-i ştirbeşte autenticitatea ; dimpotrivă, se ştie că majoritatea deseîntecelor populare sunt creaţii culte, degradate şi infantilizate. Dilatarea ierbei medicinale pînă la proporţiile cosmice ale unui arbore theofanic, corespunde întru totul concepţiei arhaice care recunoştea o *valoare* în lumea înconjurătoare numai întrucît îi putea identifica prototipul în lumea cerească.

Ierburile medicinale îşi datorau eficienţa, pentru creştini, faptului de a fi fost *întâi* găsite pe Muntele Calvarului. Pentru antichitate, ierburile deveneau tămăduitoare fiind *întîi* descoperite de zei. *«Betunie, tu, care ai fost întîi descoperită de Esculdp sau de centaurul Chiron...»,* este invocaţia pe care o recomandă un tratat ierbaristic (Delatte, 102). Sau, eficienţa se datora faptului de a fi o plantă creată de divinitate ; *«busuioc ,te rog, pe divinitatea supremă care te-a făcut să răsări»;*

«iarbă ricin, în numele Domnului prea puternic care te~a făcut *să apari...»-; «voi, ierburi puternice, pe care Mama-Pămînt v-a creat şi v-a dăruit tuturor neamurilor...»* (texte antice, citate de Delatte, 102, 104). Sau, în tradiţia populară creştină, iarba mai poate fi bună de leac şi pentru că Dumnezeu i-a dăruit însuşiri cu totul excepţionale. în Franţa se rosteşte formula următoare : *«Herbe sainte, qui n'as ete ni semee, ni plantee, fais voir la vertu que Dieu t'a donnee* .'»■ (Delatte, 103). Planta este uneori divină ; *Cyranidele* numesc bryonia divină, regină a zeilor, mamă a ierburilor, stăpîna pămîntului ,a cerului şi a apei (Delatte, 103). De aceea culesul este un ritual, care se împlineşte în condiţie de puritate ceremonială, cu rugăciuni şi sacrificii, presupiarnnd anumite pregătiri ete. Nu se culege o plantă pur şi simplu, o anumită specie botanică — ci *se repetă* un act primordial (divintatea a cules-o *întîi)* ca să se dobindească o substanţă îmbibată de sacralitate, o variantă a Pomului Vieţii, un izvor al tămăduirii !

19. Adesea, în miturile şi legendele referitoare la Pomul Vieţii .am întîlnit implicată ideea că se aîlă în Centrul Universului, făcînd legătură între Cer, Pămînt şi Infern. Amănuntul acesta de topografie mistică e subliniat îndeosebi în credinţele popoarelor nordice, atît altaice cît şi germanice, deşi e probabil că derivă din credinţe paleo-orientale (mesopotamiene). Aşa bunăoară, altaicii, ştiu că *«în buricul Pămîntului creşte cel mai înalt arbore, un brad uriaş care-şi înalţă ramurile pînă în casa lui Bai-Ulgăn»,* adică pînă la cer (Holmberg, *Baum des Lebens,* 52). Adesea, arborele se află pe vîrful unui munte, în centrul pămîntului. Tătarii Abakan vorbesc de un munte de fier pe care creşte un mesteacăn cu şapte ramuri *(ib.* 32) — fără îndoială un simbol al celor şapte caturi ale Cerului (noţiune, se pare, de origină babiloniană). In cîntecele şamanilor ostiacilor Vasjugan, arborele acesta cosmic are, ca şi Cerul, şapte trepte ; el străbate toate regiunile cereşti şi îşi înfige rădăcinile în adîncurile subterane *(ib.* 52).

Cînd se urcă la Cer, în călătoria lui mistică, şamanul se caţără pe un pom care are 9 sau 7 trepte *(ib.* 31). De cele mai multe ori, însă, el realizează această ascensiune pe un stîlp sacru, care are şi el tot 7 trepte, şi care, fireşte, e considerat ca aflîndu-se în centrul Lumii (Holmberg, *Finno* — Ugric *Mythology,* 338 ; *Baum,* 26 sq). Stîlp sacru sau arbore — sunt simbolic echivalente ale Stîlpului Cosmic, care susţine lumea şi se află în mijlocul Universului. La altaici, zeii îşi leagă caii de acest stîlp cosmic, în jurul căruia se rotesc constelaţiile. Aceeaşi concepţie la Scandinavi ; Odhin îşi leagă caii de Yggdrasil (care şi înseamnă, de altfel, «calul lui Odhin». Saxonii numeau acest stîlp cosmic *universalis columna quasi sustinens omnia* (Rudolf V. Fulda). Indienii cunosc de asemenea concepţia unei Axe cosmice, figurată ca un Arbore al Vieţii sau Stîlp, aflat in mijlocul Universului (A. Coomaraswamy, *Elements* of *Budhist Iconography,* 82 ; P. Mus, *Bara budur,* I, 117 sq.). în mitologia chineză Arborele miraculos se înalţă în Centrul Universului acolo unde ar trebui să se afle Capitala perfectă. El recunoaşte al noulea Cer cu dedesubturile Lumii. E numit «lemn ridicat» *(Kieou-mou)* şi se spune că, la amiază, tot ce se află lîngă el şi se menţine perfect, drept, nu trebuie să aibă umbră (M. Granet, *La pensee chinoise,* 324). Acest Arbore Cosmic se aseamănă Stîlpului susţinător al Lumii, «osiei universale» *(axis*

mundi) al mito-cosmologiilor altaice şi nord-europene. Arborele, in aceste formule, exprimă realitatea absolută în aspectul ei de *normă,* punct fix, susţinător al Cosmosului. Este punctul de sprijin absolut. De aceea comunicarea cu Cerul nu se poate face decît în preajma lui sau chiar prin el.

20. Aceeaşi concepţie a Vieţii simbolizată prin vegetaţie explică ceea ce am putea numi, cu o formulă aproximativă, legăturile mistice între arbori şi oameni. Cea mai categorică dintre aceste legături mistice este descendenţa neamului dintr-o anumită specie vegetală. Arborele,, sau o plantă arborescentă, este considerat strămoşul mitic al tribului. De obicei, acest arbore genealogic se află în strînsă legătură cu cultele lunare ; strămoşul mitic, asimilat lunei, este închipuit sub forma unei specii vegetale. Astfel, anumite grupuri Miao venerează bambusul ca pe strămoşul lor. Aceleaşi credinţe le întâlnim la aborigenii din For-mosa, la Tagalog din Filipine, la Ya-lang (Yunnan) şi în Japonia. La Ainu, Giliaki şi în Coreea, arborele e prezent în cultul (lunar) al strămoşilor (Hentze, 158 *sq.).* Triburile australiene din Melbourne cred că primul om s-a născut dintr-o mimosa (Van Gennep, *Mythes,* 14). Un mit foarte răspîndit în Indochina povesteşte cum omenirea întreagă e nimicită de un potop, în afară de doi tineri, frate şi soră, care scapă ca prin minune într-un dovleac. Cu toată repugnanta lor, tinerii se căsătoresc şi fata dă naştere unui dovleac, din ale cărui seminţe, semănate pe munţi şi pe cîmpii, se ivesc rasele omeneşti (Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise,* 120 sq.). întîlnim acelaşi mit, cu inevitabilele transformări (dispariţia «strămoşului»-) şi în India. Sumaţi, soţia regelui Sagara din Ayodhyâ, căreia îi fuseseră făgăduiţi 60.000 de fii, dădu naştere unui dovleac din care ieşiră 60.000 de copii *(Râmayăna,* I, 38 ; *Mahăhhârata,* III, 106 etc). Un episod din *Mahăbhârata (I,* 63, v. 2456 sq.) povesteşte cum «din Gautama, fiul lui Saradvat, s-au născut doi gemeni, Krpî şi Krpe, dintr-o tufă de mâcieş» (cf. şi J. Przyluski, *Les Empales,* 18). Descendenţa mitică a anumitor populaţii aborigene indiene dintr-o specie vegetală e confirmată şi de alte documente. *Udumbara,* numele sanskrit al lui *Ficus glomerate,* desemnează în acelaşi timp şi provincia Penjab cu locuitorii ei (J. Przyluski, *Les Udumbara,* 36 ; *„Zalmoxis",* **III,** 30). Exemplele pot fi uşor multiplicate. Să mai amintim tradiţia iraniană a originei primei perechi umane ; cînd «omul primordial^, Gayomard, cade sub loviturile spiritului răului, sămînţa lui se scurge în pămînt şi, după 40 de ani, dă naştere unei plante *rîvâs,* oare la rîndul ei se transformă în, Mashyagh şi Mashyânagh (cf. bibliografie în *„Zalmoxis",* **III,** 21). Legenda iraniană cuprinde încă un element în plus : moartea violentă a lui Gayomard. în două studii anterioare *(Ierburile de sub cruce* şi *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"),* am cercetat acest motiv mitic al originei vegetaţiei prin sacrificarea (moartea violentă) a unui gigant primordial, şi tema legendară a ivirii plantelor din sîngele sau trupul unui zeu sau erou doborîţi mişeleşte. Concluziile la care am ajuns în aceste studii vor fi reamintite şi reluate într-un alt context. Ceea ce putem observa de pe acum este solidaritatea dintre om şi o anumită specie vegetală, solidaritate intuită ca un circuit continuu între nivelul uman şi vegetal. O viaţă omenească căreia i se pune capăt în chip violent, se continuă într-o plantă ; la rin-

dul ei, dacă aceasta e tăiată sau arsă, dă naştere unui animal sau unei alte plante, care, în cele din urmă, îşi redobândeşte forma umană. Implicaţiile teoretice ale acestor legende pot îi astfel rezumate : viaţa omenească trebuie să se consume complet, pentru a-şi istovi posibilităţile de creaţie şi manifestare ; dacă ea e brusc întreruptă printr-o «moarte violentă*, încearcă să se prelungească sub o altă formă : plantă, pom, floare. Astfel, ca să amintim numai cîteva exemple, pe cîmpurile de luptă, unde au căzut mulţi eroi, răsar trandafiri şi măcieşi *(Ierburile de sub cruce,* 16) ; din sîngele lui Attis au răsărit violete, iar rozele şi anemonele au luat naştere din sîngele lui Adonis, cînd aceşti zei tineri agonizau ; din trupul lui Osiris creşte grîul şi planta *maat,* împreună cu îot felul de ierburi etc. Moartea acestor zei este, într-un. anumit fel, repetarea actului cosmogonic al Creaţiei lumilor, care, după cum se ştie, au luat naştere prin sacrificarea unui gigant (tip *Ymir)* sau auto-sacrificiul unui zeu.

Dar ceea ce ne interesează în primul rînd în paragraful de faţă este circuitul vieţii între cele două niveluri : vegetal şi uman. Descendenţa unui neam dintr-o specie vegetală presupune că izvorul vieţii se află concentrat în acest vegetal ; deci şi modalitatea umană se găseşte acolo în stare virtuală, sub formă de germeni şi seminţe. Astfel, tribul Warramunga din Nordul Australiei crede că «spiritele copiilor», mărunte cit un bob de nisip, se află în lăuntrul anumitor arbori, de unde se detaşează uneori şi pătrund prin buric în pînteeul matern (Nyberg,. *Kind und Erde,* 76). Avem de-a face, în acest caz, cu un proces de raţionalizare a concepţiei arhaice a descendenţei speciei dintr-un arbore ; nu numai strămoşul mitic a luat fiinţă dintr-un pom, ci fiecare nou născut descinde, în chip concret, din substanţa unui arbore. Izvorul realităţii şi al vieţii identificat într-un arbore, nu şi-a proiectat o singură dată forţa lui creatoare, dând la iveală forma umană a strămoşului mitic — ci el continuă să creeze nemijlocit, pe fiecare om în parte. Este o interpretare concretă şi raţionalistă a mitului descendenţei neamului din însuşi izvorul Vieţii. Dar implicaţiile teoretice, chiar ale acestor variante raţionaliste, rămîn aceleaşi : realitatea ultimă şi forţele ei creatoare sunt concentrate (sau manifestate) într-im arbore.

Alte exemple de variante raţionaliste întîinkn în grupul compact al credinţelor care socotesc că sufletele strămoşilor se fixează în anumiţi arbori, de unde se introduc sub formă de embrioni în pîntecele femeilor, în China se crede că fiecărei femei îi corespunde un pom, şi cîte flori înfloreşte acesta, atâţia copii îi vor fi dăruiţi ei. Femeile sterile adoptează un copil pentru a provoca creşterea florilor în pomii corespunzători care, la rândul lor, o vor fertiliza (Hartland, *Paternity,* I, 148). Ceea ce e semnificativ în aceste obiceiuri este concepţia circuitului continuu . între nivelul vegetal — considerat drept sursă inexhustivă a vieţii ■— şi nivelul uman ; oamenii sunt simple proiecţii energetice ale aceleiaşi matrice vegetale, sunt forme efemere pe care le dă necontenit la iveală preaplinul nivelului vegetal. «Realitatea» şi «forţa» nu-şi au fundamentul şi nici izvorul în om ci în plante. Omul nu e decît apariţia fulgurantă a unei noi modalităţi vegetale. Murind, adică abando-nînd condiţia umană, se reîntoarce — sub formă de «seminţe» sau «spirite» — în pomi. De fapt, formulele acestea concrete exprimă doar o trecere de nivel. Oamenii se reintegrează în matricea universală, redo-bîndesc starea de seminţe, redevin germinali. Moartea este o reluare

de contact cu izvorul vieţii universale. Reîntîlnim aceeaşi concepţie fundamentală în toate credinţele legate de Mama-Pămînt şi de misticele agricole. Moartea este doar o schimbare de modalitate, o trecere de nivel, o reintegrare în matricea ecumenică. Acolo unde realitatea şi viaţa e formulată în termeni vegetativi, reintegrarea se face prin simpla modificare a formei : din anthropomorph, mortul devine dendromorph.

21. Circuitul între cele două niveluri s-a păstrat într-un număr •considerabil de legende şi poveşti care pot fi grupate în două grupe : a) transformarea unei fiinţe umane omorîte mişeleşte într-o floare sau pom ; b) fecundarea miraculoasă prin fructe sau seminţe. Am cercetat cu destulă minuţiozitate motivele acestea în studiile noastre precedente ; aici ne vom mulţumi să amintim doar cîteva exemple. Într-o poveste santali publicată de Bodding *(Santali Folk Tales,* voi. III, Oslo 1929, p. 297 sq.), şapte fraţi îşi ucid sora ca s-o mănînce. Numai cel mai tînăr dintre fraţi, milos, nu are curajul să mănînce din trupul surorii sale, şi îngroapă bucata care-i revenise lui în pământ. După cîtva timp, un foarte frumos bambus a crescut pe acel loc. Un om trecînd pe acolo a văzut arbustul şi a vrut să-1 taie ca să-şi facă o vioară. Dar cînd a lovit cu securea, a auzit un glas strigînd : «Opreşte ! Opreşte ! Nu tăia atît de sus ! Taie jos !* Atunci a lovit aproape de rădăcină şi a auzit din nou glasul : «Opreşte ! Opreşte ! Nu tăia jos ! Taie sus !» în sfîrşit, după ce glasul s-a mai auzit de două ori, bambusul a căzut sub secure. Omul şi-a făcut vioară din el şi vioara chita minunat, «pentru că fata aceea -era înăuntru*. într-o zi fata a ieşit din vioară şi a devenit soţia cântăreţului, iar fraţii ei s-au scufundat cu toţii în pămînt.

Motivul acesta folcloric este foarte răspîndit (tema *Trei lămîi* a folkloriştilor ; cf. *Ierburile,* 15). El se poate rezuma în următoarele momente : o fată minunată (sau zînă) apare dintr-un fruct miraculos sau dobîndit cu mare greutate (rodie, lămîie, portocală) de către un erou ; o roabă sau o femeie foarte urîtă o omoară şi o înlocuieşte, devenind .astfel soţia eroului ; din cadavrul fetei răsare o floare sau un pom (sau fata se preface într-o pasăre sau peşte care, ucişi de femeia urîtă, dau naştere unui pom) ; din fructul (sau coaja, surceaua) arborelui, apare în cele din urmă eroina. Astfel, într-o povestire indiană culeasă în Penjab, zîna ucisă se preface într-un crin, iar după ce falsa principesă îl rupe în bucăţi, răsare din ea o plantă de mentă, apoi o liană agăţătoare. în Deccan se povesteşte de o regină geloasă care îneacă o fată într-un eleşteu. Răsare o floarea-soarelui şi, aceasta fiind arsă, din cenuşa ei creşte un mango (cf. referinţe *Ierburi,* 15 ; *La Mandragore,* 34). Povestirea e tot atît de populară în Europa, deşi contaminată cu sub-tema «logodnica înlocuită* şi «acul de păr fermecat*. Eroina suferă, ca şi în tipul asiatic, mai multe metamorfoze. într-o poveste toscană, eroina este transformată într-o enormă scrumbie, care la rîndul ei este omorîtă şi zvîrlită într-un parter de măcieşi. Aici se preface într-un măcieş «miraculos de mare*, care e adus prinţului ca o rară curiozitate. Din măcieş se aude un glas : «încet ! Să nu mă loviţi !* Prinţul desface cu un briceag mă-cieşul şi fata cea frumoasă iese nevătămată. în varianta greacă, fata se preface într-o mică scrumbie de aur, apoi într-un lămîi. Cînd un bătrîn apucă securea să-1 doboare ,aude un glas : «Loveşte sus, loveşte jos ! Nu lovi la mijloc, căci ai să răneşti o fată* (E. Cosguin, *Les contes in-*

diens et l'Occident, Paris, 1922, p. 84—85 ; *La Mandragore,* 34). Ceea ce ne aminteşte întru totul poveştile santali. în basmul românesc *Cele trei rodii de aur,* fata cea frumoasă este prefăcută de ţigancă într-o^ păsărică, pe care porunceşte s-o taie : din sângele păsăricii creşte un brad frumos şi înalt (Şeineanu, *Basmele Române,* 307 sq.).

22. în toate aceste povestiri, circuitul om-plantă este dramatic : eroina am spune, se camuflează dendromorph de cîte ori i se pune ca păt vieţii în chip mişelesc. Este o regresiune provizorie la nivelul vegetal. Ea îşi continuă viaţa «ascunzîndu-se» sub o nouă formă. Dar poveştile populare au păstrat şi celălalt motiv arhaic al circuitului om-plantă : fecunditatea prin înghiţirea unei seminţe sau mirosirea unei flori. Astfel, în anumite variante româneşti ale basmului *Cele trei* rodii,, unul din părinţi capătă de la un sfînt un măr, şi după ee-1 mănîneă, dă naşlere fetei. Un unchiaş, căpătînd de la Sfînta "Vineri un măr şi mîncîndu-1, o fată i se născu din pulpă ; Şeineanu, *Basmele,* 308, 309.) Unul din exemplele clasice în literatura folklorică este *Pentamerone,* II, 8,. unde se povesteşte despre o fecioară care rămîne grea mîncînd o frunză de trandafir. Ovidiu *(Fasti,* V, 255) aminteşte tradiţia după care Marte' s-a născut din Junona fără ajutorul lui Jupiter, atinsă fiind Junona cu o floare de către zeiţa Flora. Penzer a adunat destule exemple de concepţie prin fructe cereşti (cf. bibliografie).

Circuitul om plantă, păstrat în literatura populară sub o formă dramatică, este implicat în foarte multe credinţe. în Mecklenburg se îngroapă placenta noului născut Ia rădăcina unui pom tînăr ; în Indonezia se sădeşte un arbore pe locul unde s-a îngropat placenta (van der Leeuw, *Phănomenologie,* 38). Solidaritatea mistică între creşterea arborelui şi creşterea omului este manifestă în ambele obiceiuri. Solidaritatea aceasta se exprimă prin formule felurite, uneori ajungîndu-se la indentitatea vieţii unui pom cu aceea a unui grup etnic. Astfel papuaşii Kiwai cred că dacă un anumit arbore ar fi tăiat ar pieri şi ei (Nyberg, 77). La naşterea unui prinţ moştenitor se seamănă şi astăzi, în Europă,, tei. în arhipelagul Bismarek, la naşterea unui copil se seamănă un nuc de cocos ; cînd pomul dă cele dinţii roade, tînărul *e* acceptat în rîndul adulţilor. Cu cît creşte mai vîrtos arborele unui şef indigen, cu atît creşte şi *mana* acestuia (van der Leeuw, 38). Legătura mistică între om-arbore alcătuieşte o bine cunoscută temă a folclorului universal ; pălirea sau scuturarea florilor unei anumite specii vegetale vesteşte primejdia care ameninţă un erou, sau moartea lui. Alte credinţe populare europene implică chiar mitul descendenţei oamenilor din arbori ; aşa, bunăoară, în localitatea Nierstein din Hessen se află un mare tei care «aproviziona cu copii întreaga regiune» (Hortland, I, 43.). în Abruzzi se spune că pruncii vin dintr-o scorbură sau dintr-o viţă de vie (ib. 44).

23. Arborele este de asemenea protectorul noilor născuţi ; el uşurează naşterea şi păzeşte viaţa pruncilor, întocmai ca şi Pămîntul. Exemplele pe care le vom cita pun în lumină analogia între sacralitatea Pămînlului şi cea a Vegetaţiei. Arborele, de altfel, nu e decît o nouă formulă a realităţii şi a Vieţii inexhaustive, pe care o formulează şi Pămîntul. La temelia tuturor credinţelor în legătură cu descendenţa te-

lurică sau vegetală, şi a protecţiei pe care o exercită Pămlntul sau Pomul asupra noilor născuţi — se află o experienţă şi o «teorie»- a Realităţii ultime, izvor al vieţii, motrice a tuturor formelor. Pămîntul, sau vegetaţia care răsare din el, se manifestă drept *cel care este,* şi *este* într-un chip viu, în necontenită rodire, într-o nelimitată palingeneză. Atingerea sau apropierea de arbori este —■ ca şi atingerea de pămînt —■ binefăcătoare, întăritoare, fertilizantă. Leto a născut pe Apollon şi Ar-temis îngenunchiată pe o pajişte şi atingînd cu mina un palmier sacru. Regina Maha-Maya a născut pe Buddba la rădăcina unui pom *sala* şi strîngînd una din ramuri. Engelmann *(Die Gebart bei den Urviiekern,* trad. germ. Wien, 1884, p. 77 sq.) şi Nyberg *(Kind Erde,* 207 sq.) au adunat un bogat material etnografic arătînd frecvenţa obiceiului ca femeile să nască în apropierea sau la rădăicna unui arbore. Copilul îşi asigură astfel, prin simplul fapt că a fost născut în preajma izvorului Vieţii şi al Tămăduirii, un destin optim. El va fi ferit de boli, duhuri rele, accidente. Naşterea lui — ca şi în cazul naşterii pe pămînt — este într-un anumit sens o naştere *per prossimi:* adevărata Mamă este vegetaţia, şi ea îi va purta de grijă. în legătură cu aceste credinţe trebuie amintit obiceiul —■ cunoscut şi în antichitate, păstrat şi azi în straturile populare ■—- ea pruncul ,să fie imediat după naştere înfăşurat sau frecat cu buruieni, ramuri verzi sau apie (Nyberg, 210 sq.). Contactul direct cu personificările puterii şi ale Vieţii nu poate fi decît prielnic noului născut. Leagănul arhaic era alcătuit din ramuri verzi sau spice ; Dionysos, ca şi toţi copiii din vechea Grecie a fost aşezat imediat după naştere într-un coş (liknon), în care se purtau de asemenea şi primiţiile recoltelor (cf. Mannhardt, *Mythol. Forschungen, 369* ; Dieterich, *Mutter Erde,* 101—104). Aceiaşi obicei în India modernă (Hasting's Engel. Rel. Ethics, II, 682) şi în alte regiuni (Frazer, VII, 5—11). Ritul este străvechi ; în himnurile sumeriene ni se spune cum Tammuz a fost aşezat, îndată după naştere în coşul în care se adunau cerealele culese de pe cîmp (A.J.E. — remias, *Handbuch,* 345 ; *Allgemeine Religions,* 219).

Trecerea copilului bolnav prin scorbura unui copac implică o nouă naştere, şi deci o regenerare (Mannhardt, *Wald-n Feldkulte,* I, 32, sq.). în Africa şi în Sinah, copilul bolnav se vindecă păşind între doi pomi legaţi între ei (Nyberg, 216). Acelaşi obicei în Scandinavia ; nu numai copiii, ci şi oamenii bolnavi se pot tămădui trecînd prin scorbura unui copac. Plantele fertilizante ca şi ierburile medicinale îşi datoresc eficienţa . aceluiaşi principiu : Viaţa şi Forţa sunt încorporate în vegetaţie. Grecii numeau copiii nelegitimi «copilul buruineilor» ; noi îi numim «copil din flori». Aceeaşi terminologie se întâlneşte aiurea (bunăoară la aborigenii din Noua Caledonie). Anumite ierburi sunt fertilizante : Lia zămisleşte de la Iacob pe Isahar cu mandragorele găsite de Ruben pe cîmp *(Facerea,* 30, 14 sq.). Toate aceste ierburi miraculoase şi medicinale sunt numai variantele degradate şi raţionaliste ale prototipurilor mitice ; iarba care învie morţii, iarba tinereţii fără bătrîneţe, iarba care vindecă orice boală etc.

24. Un alt ceremonial care trădează conştiinţa unei solidai-ităţi între vegetale şi oameni este aşa numita «căsătorie a arborilor». Datina e frecventă în India şi se întîlneşte sporadic la unele grupe de ţigani (de ex. la cei din Transilvania). De obicei căsătoria arborilor se împlineşte

cind, trecînd cîţiva ani de la nuntă, femeia încă nu are copii. In acest caz într-o zi şi oră fastă ,soţia se duce lîngă un eleşteu şi plantează fiecare un răsad ; femeia un tînăr fignier de vapoder ; soţul un margon-sier. Sădirea e făcută ca un adevărat ritual, precedată de băi etc. Femeia leagă tulpina pomului vapu de trunchiul pomului viril Arşu, apoi. îi udă cu apă din eleşteu şi, împreună cu soţul, face *pradakshina* (mergere rituală pe dreapta) de 3, 27 sau 108 ori. E un semn rău dacă unul din pomi se usucă. De obicei se iau toate măsurile pentru buna lor creştere ; sunt înconjuraţi cu o barieră etc. Căsătoria lor e considerată activă pentru fertilizarea femeii. După un anumit număr de ani ei devin obiect de cult, mai ales după ce s-a adus lîngă trunchiurile lor unite un *naja klal* imaginea a două cobre înlănţuite săpată în piatră (Boulnois,. *Le caducee,* p. 8 sq.). Obiceiul acesta, practicat pe o scară întinsă în India de sud, presupune posibilitatea de a influenţa fertilitatea femeii prin promovarea unirii nupţiale a două specii vegetale. In alte regiuni indiene căsătoria plantelor are loc concomitent cu cea a perechii umane, în Penjab se uneşte un bambul *(acacia arhaica)* sau un *asclepio gigantesca* cînd un bărbat se însoară pentru a treia oară. In Nepal, fiecare fată Newari e măritată cu un bel, fiind încă în vîrstă fragedă : «soţul» e apoi zvîrlit în apă (Nyberg, 201). Se mai stabilesc raporturi multiple între arbori şi pentru alte motive ; bunăoară, norocul şi opulenţa colectivă. Un obicei paralel căsătoriei arborilor este următorul : se aşează între miri, în primele nopţi după nuntă, un baston *(danda)* din pomul *Udumbara,* reprezentînd pe *Gandharva* care, se ştie, se bucură de *Jus primae noctis* (cf. Meyer, *Trilogie,* III, 192 sq.). Forţa sacră, erotică şi iertilizantă a lui Gangharva, încorporată în baston (de .altfel, simbol al phalusului), se presupune a consuma unirea cu mireasa, înainte de mire.

25. Am văzut cum arborele sau vegetaţia încorporează întotdeauna viaţa inexhaustivă, care corespunde, în ontologia arhaică, Realităţii absolute, «sacrului» prin excelenţă. Cosmosul este simbolizat printr-un arbore ; divinitatea se revelează dendromorph ; fecunditatea, opulenţa, norocul, sănătatea — sau, pe un nivel mai ridicat, nemurirea sau tinereţea fără bătrîneţe — sunt concentrate în ierburi şi arbori • neamul omenesc derivă dintr-o specie vegetală ; viaţa umană se refugiază în forme vegetale, cînd este, prin viclenie, întreruptă înainte de sorocul ei ; într-un cuvînt, tot ce *este,* şi *este viu* şi *creator,* în continuă regenerare, se formulează prin simboluri vegetale. Cosmosul a fost configurat sub forma unui Arbore pentru că, întocmai ca acesta, se regenerează periodic. Primăvara, este o reînoire a vieţii uniiversale, deci şi a vieţii umane. Prin acest act cosmic toate forţele de creaţie îşi recapătă vigoarea lor iniţială. Viaţa e restaurată integral; totul *începe* din nou; cu un cuvînt, se repetă actul primordial al Creaţiei cosmice, căci orice regenerare este o nouă naştere, o reîntoarcere în «acel timp» mitic cînd a apărut pentru prima oară forma care se regenerează. Ideea de regenerare a colectivului uman printr-o participare activă a acestuia la reînvierea vegetaţiei, deci la regenerarea cosmosului, e subînţeleasă în foarte multe rituale ale vegetaţiei. S-au păstrat în tradiţiile populare europene urme sau fragmente din arhaicele scenarii care vehiculau sosirea primăverii prin împodobirea şi plimbarea ceremonială în cortegiu a unui arbore. Astfel este încă datina în Europa primăvara, la începutul verii sau la Sînziene, să se aducă

din pădure un pom şi să fie aşezat în mijlocul satului, sau ca fiecare să taie crengi verzi din pădure şi să le atrîne la case, pentru a asigura prosperitatea gospodăriei. Este aşa numitul «Arbore de Mai» sau «May-Vole» (Mannhardt, *Feld,* I, 312 sq. ; Frazer, One, 120 sq.). în Anglia tinerii sau grupuri de fetiţe colindă în ziua de 1 Mai cu coroane de ramuri şi flori din casă în casă, cîntînd şi cerînd daruri. In Vosgi, ceremonia are loc în prima duminică a lunii mai. în Suedia se pun -«stâlpi de mai» *(May stanger)* în case ; mai ales în solstiţiul de vară sunt pini curăţaţi de crengi şi împodobiţi cu flori artificiale, jucării etc. Pretutindeni unde se întâlneşte acest ceremonial (din Scoţia şi Suedia pînă în Pirinei şi la slavi), aducerea «stîlpului de mai» e un prilej de desfătare colectivă, încheiată printr-un dans în jurul stîlpului. De obicei, copiii sau tinerii sau grupuri de fetiţe colindă în ziua de 1 mai cu coroane de ra-ca orice sărbătoare de acest fel, dobândeşte uneori atributele orgiei. Un autor puritan englez, Phillip Stubber, în a sa *Anatomie of Abuses* (Londra, 1583), înfierează cu indignare această moştenire din timpurile pă-gîneşti. Căci, spune el, tineretul de ambele sexe petrece laolaltă noaptea în pădure ; Satan e Dumnezeul lor ; şi cînd aduc în sat «stâlpul de mai» *(«this stinkyng ydol, rather»),* toţi dansează în jurul lui un dans păgîn. Numai o treime din fete se întorc acasă «undefiled» (cit. Frazer, 123). Cu toată polemica eclesiastică «Maiul» a continuat să fie celebrat. Nici măcar profundele transformări sociale ale timpurilor moderne n-au izbutit să-1 abolească, ci numai să-i schimbe numele. în Perigord arborele de mai devine un simbol al Revoluţiei franceze, e numit Arborele Libertăţii — dar în jurul lui sătenii dansează aceleaşi hore arhaice pe care le-au apucat strămoşii lor (van der Leeuw, *Phănomenologie, 39).* Ziua de 1 mai e consacrată în secolul nostru doar ziua muncii şi a libertăţii ; pe nivelul mentalităţii moderne sărbătoarea păstrează în parte acelaşi mit al regenerării şi promovării bunei stări colective, comun tuturor societăţilor tradiţionale. în unele locuri se arde cu prilejul aducerii «stâlpului de mai» arborele rămas din anul trecut (Mannhardt, 177 sq, 186 sq.). Probabil arderea lemnului este şi ea un rit intru regenerarea vegetaţiei şi reînnoirea anului. Orgiile cu prilejul Anului Nou şi arderii pomului sunt frecvente în India ; bunăoară la Biyarii din Provinciile Unite (Agra şi Ondh), care aprind un arbore *călinali* şi sfîrşese într-o orgie colectivă (Crooke, *The Holi,* sq ; alte exemple Mayer, I, 101 n. 2). Cenuşa acestui arbore e încărcată cu virtuţi apotropaice şi fertilizante. Ea apără de boale, deochi, duhuri rele (în India Crooke, 63, Auger, **107** sq.). în Europa, cenuşa rămasă după urma arderii «stîlpului de Mai» sau a butucilor arşi la Carnaval sau la Crăciun, se risipeşte pe câmpuri căci ajută şi sporeşte recolta. Toate acestea se explică dacă ţinem seama că fac parte din acelaşi ansamblu ritual: regenerarea vegetaţiei şi regenerarea «anului» (ne amintim că Anul Nou începea, în multe culturi vechi orientale la 1 martie). Virtuţile fertilizante ale cenuşii şi cărbunilor (cf. bogată documentare şi referinţe în Meyer, I, 107 sq.) se datoresc valorii magice pe care o are cenuşa şi cărbunele unui lemn sacrificial ; adică îşi datoresc «puterile^ asemănării lor cu un prototip (cenuşa, unui lemn ars ceremonial la începutul anului, Mai, Sânziene etc). Iar arborele sau lemnul ars ceremonial îşi dobîndea eficienţa prin simpla regresiune în latenţă, în starea de sămînţă, pe care o realiza consumarea lui ; «forţa» pe care o reprezenta sau o personifica nemaiputînd să se manifeste formal, se concentra ân cenuşă sau cărbune.

Adesea, aducerea «Malului» e configurată nu numai printr-un arbore sau stîlp, ci şi prin efigii anthropomorfe împodobite cu frunze şi flori, sau chiar prin anumite persoane care întruchipează «forţa» vegetaţiei sau o manifestare mitică a ei. Aşa, bunăoară, în Bavaria de Nord, un arbore *walber* e dus în procesiune pînă în mijlocul satului, împreună cu un bâietan înfăşurat în paie şi numit tot *walber*. Pomul e aşezat în faţa circiumei şi tot satul dansează în jurul lui, tînărul *walber* nu e decît un dublet anthropomorf al forţelor vegetative. întocmai cum se petrec lucrurile la slavii din Carinthia care împodobesc de Sf. Gheorghe un pom înfăşurîndu-1 totodată un fecior în ramuri verzi, aşa numitul «Gheorghe verde». După eîntecele şi dansurile inevitabile oricărei sărbători de primăvară, o efigie a lui «Gheorghe Verde», sau chiar flăcăul care a împlinit acest rol, este zvîrlită în apă. In Rusia pomul a dispărut, «Gheorghe Verde» fiind numit numai tînărul îmbrăcat în frunze. în Anglia, de asemenea, la sărbătoarea Maiului dansează în fruntea cetei de coşari, «Jack-in-the-Green», un coşar gătit cu frunziş şi iederă (Frazer. One, 126—129). După joc, coşarii umblă din om în om şi strîng gologani. Toate ceremoniile de «Mai», de altfel, sfîrşesc prin cerere de daruri. Cetele care colindă satul cu ramuri şi flori, sau conducînd în alai[1] efigiile florale sau pe tinerii întruchipînd vegetaţia, culeg daruri de la fiecare casă (chiar aceste daruri au un caracter tradiţional : se dau ouă, fructe uscate, anumite prăjituri etc). Cei care refuză sunt ameninţaţi, în versuri sau în proză, după cum e ceremonialul : să nu aibă recoltă bună, să nu le rodească livada cu pomi, să nu le înflorească viţa de vie etc. Ceata îşi arogă acest drept de a blestema pe avari în calitatea ei de bine-vestitoare a vegetaţiei. Pe de o parte pentru că avariţia e nocivă întregii colectivităţi ; într-un episod dramatic cum e sosirea primăverii, substanţa vitală — hrana — trebuie să circule cu generozitate înăuntrul colectivului, pentru a promova în chip magic circuitul rezervelor cosmice de substanţe vitale (verdeaţa, turmele, recoltele). Pe de altă parte, ceata bine-vestitoare simte că împlineşte un rol ceremonial întru folosul întregii comunităţi şi această funcţie se cere răsplătită : ceata *vede* înaintea tuturor «primăvara», o *aduce* în sat, o *arată* celorlalţi, o *stimulează* prin cîntece, jocuri, rituale.

26. într-adevăr, în unele locuri aducerea «Maiului» e un prilej de curse de întrecere, selecţiune a celor mai viguroase perechi. («Regele» şi «Regina» etc), lupte cremoniale etc. Toate acestea împlinesc funcţia de stimulare a energiilor Naturii, chiar dacă sensul lor originar a fost eventual altul. De obicei sărbătoarea începe priritr-o alergare la «Mai» sau o întrecere între flăcăi, care ajunge mai repede în vîrful stâlpului. Ca să dăm numai cîteva exemple, în Saxonia ceremonialul acesta are loc la 1 Mai[1] sau la Rusalii, şi el constă, în afară de aducerea tinerilor arbori din pădure *(majum qaerere)* ca să se împodobească gospodăriile, în ridicarea solemnă a unui pom în mijlocul satului. Acestuia 1 se taie crengile, lăsîndu-i-se numai cîteva în vîrf care sunt încărcate cu daruri (cîrnaţi, ouă, prăjituri). Tinerii se iau la întrecere, cine izbuteşte să se caţere pînă în vîrf ; sau, în alte părţi, cine aleargă mai repede pînă la locul unde se află înălţat «Maiul». Cursa are loc uneori pe cai (Frazer, *Origines*, 176 sq.). Eroul e purtat pe umeri şi sărbătorit. Pe vremuri, ei primea în dar din partea celei mai frumoase fete o stofă roşie. în

Siberia învingătorul în cursa de cai e numit «Regele Rusaliilor* şi logodnica lui «Regina Rusaliilor*. Cel ajuns ultimul e silit să joace rolul bufonului, trebuind, între altele, să mănînce 30 de pîini mici şi să bea patru litri de rachiu pînă ia sosirea «Regelui* care, purtând buchetul de Mai şi coroană şi însoţit cu alai prin tot satul, este condus în cele din urmă în faţa cârciumii. Dacă bufonul izbuteşte să bea şi să mănînce tot ce i s~a poruncit, şi e în stare să întîmpine pe «Rege* cu un pahar de bere în mînă şi un discurs — socoteala lui e plătită de «Rege» ; în caz contrariu, plăteşte el. După liturghie procesiunea porneşte din nou, avînd în frunte pe rege şi pe bufon purtînd pe cap coroana de Rusalii şi se opreşte la fiecare gospodărie, cerînd daruri şi bani (formula e : «ca să cumpere săpun şi să spele barba bufonului*). Obiceiul îngăduie «cavalerilor* din alaiul «Regelui» să pună mîna pe orice merinde pe care le găseşte în casă, în afară de cele ţinute sub cheie. Apoi, cortegiul se îndreaptă spre locuinţa logodnicei «Regelui». Aceasta e numită «Regina Rusaliilor» şi i se fac daruri. «eRgele» are de asemenea dreptul să înalţe «Maiul» în faţa casei stăpînului său, unde rămîne pînă la anul. în cele din urmă, toţi se adunau la circiumă, şi «Regele» cu «Regina» deschideau balul (Drechsber, *Sitten Branch,* I, 125—28 ; Frezer, *Origines,* 179—78).

27. în alte regiuni (bunăoară, în Franţa, Anglia, Bohemia), este obiceiul să se aleagă de la început o «Regină a Maiului». Dar majoritatea tradiţiilor populare europene păstrează perechea primordială sub felurite nume : «Rege» şi «Regină», «Domn» şi «Doamnă», «Mire» şi «Mireasă», «Drăguţi» (ca, bunăoară, în Sici'lia şi Sardinia). Este, fără îndoială, o imagină alterată a tinerei perechi care, pe vremuri', stimula forţele creatoare, ale Naturii unindu-se ritual pe brazde (în miturile agricole) şi repetînd astfel hierogamia cosmică între Cer şi Pămînt. Perechile acestea se găsesc întotdeauna în fruntea procesiunilor care poartă «stîlpul Maiului» sau efigiile vegetaţiei din fermă în fermă, adunînd daruri. Adesea, ele sunt considerate perechi maritale ; în alte ansambluri şi în alte niveluri culturale perechea ceremonială îşi pierde sensul originar (hierogamic) absorbită fiind de ritul orgiei. Este, de altfel, dificil de a preciza în unele cazuri în ce măsură un rit se articulează într-un sistem erotic sau într-unui teluric-vegetativ. Conştiinţa întăreşte viaţa ca un întreg ; nivelurile vieţii cosmice îşi corespund unul altuia (lună-femeie-pămînt; cer-ploaie-bărbat; etc.) şi chiar se întretaie în anumite centre (toate atributele cosmologice ale Lunii, Nopţii, Apelor, Pământului, Seminţelor, naşterii, regenerării, reînvierii etc. sunt, bunăoară, prezente, fie chiar virtual, în femeie, şi ele pot fi actualizate, dinamizate şi sporite prin riturile feminine sau hierogamie). De aceea suntem nevoiţi să atragem necontenit atenţia asupra acestui întreg din care derivă fiecare ritual în parte şi care îl fundamentează. îndeosebi cultele vegetaţiei se cer înţelese prin concepţia bio-cosmologică originară care le-a justificat şi le-a dat naştere. Polimorfia lor este adesea o iluzie a opticei moderne ; în fond, ele decurg dintr-o intuiţie ontologică arhaică *{real* nu este numai ceea ce durează indefinit, egal cu sine, ci şi ceea ce *devine în forme organice dar ciclice)* şi converg către acelaşi scop : asigurarea, prin

orice mijloace a regenerării forţelor naturii. Aşa, bunăoară, la Am-boyne din..., cînd clove plantativus pare deficientă, oamenii se duc noaptea goi şi încearcă să fertilizeze bărbăteşte arborii strigînd : «Mare ck>-ves !» Iar la tribul Bayanda din Africa centrală femeia care a născut gemeni devine, prin această dovadă de rodnicie, un centru genezic capabil să fecundeze bananierii; o frunză de bananier aşezată între picioarele sale şi dată la o parte de soţ printr-un gest marital, dobîndeşte virtuţi atât de excepţionale, încît e căutată de fermierii satelor vecine şi e vîn-dută cu un preţ bun (cf. Frazer *One,* 37). Avem de-a face în aceste două cazuri cu aplicarea regimului erotic uman asupra vieţii vegetative într-un mod grotesc, excesiv de concret, limitat la «obiecte individuale» (anu-miţi arbori, anumite femei), iar nu proiectat magic asupra întregului, adică asupra vieţii în totalitate. Cazurile acestea aberante desluşesc însă principiul teoretic implicat în hierogarnie, în unirea tinerelor perechi pe brazde, primăvara, în cursele şi întrecerile care stimulează forţele vegetative la anumite sărbători de primăvară şi vară, în «Regele» şi «Regina» Malului etc. Pretutindeni identificăm voinţa de a promova, pe un plan vast, circuitul energiei 'bio-cosmice şi îndeosebi a celei vegetative. Nu întotdeauna vegetaţia este stimulată de om prin ceremoniale sau hierogarnie ; adesea, viaţa vegetativă este cea care stimulează fecunditatea oamenilor (bunăoară căsătoria arborilor în India ; fecunditatea prin fructe şi seminţe ; prin umbra pomului etc). Este acelaşi circuit închis al substanţei vitale, care irumpe în toate nivelurile cosmice, dar care poate fi făcută să se concentreze sau să se proiecteze în anumiţi centri (femeie, vegetaţie, animale) după nevoile omului. De la circulaţia substanţei vitale şi a forţelor sacre în nivelurile bio-cosmice, circulaţie dirijată întru conservarea şi sporirea omului pe pămînt — se va ajunge la folosirea acestui circuit pentru salvarea sufletului şi dobîndirea nemuririi.

28. Ceea ce e esenţial în sărbătorile vegetaţiei, aşa cum s-au păstrat ele în tradiţiile europene, nu este numai *arătarea* ceremoniaîă a unui pom, ci şi bmeeuvîntarea unui nou an care începe. Aceasta se va înţelege mai limpede din exemplele pe care le vom arăta mai[1] jos. Modificările pe care le-a suferit calendarul în cursul tirnptilui fac uneori mai puţin transparent elementul acesta de regenerare, de «începere din nou», pe care îl descifrăm în nenumărate obiceiuri de primăvară. Dar este de la sine înţeles că apariţia vegetaţiei semnifică o nouă etapă de timp ; viaţa vegetativă renaşte în fiecare primăvară «reîncepe». Izvorul comun al celor două grupe de ceremoniale — *arătarea* «Malului» şi *începerea* unui nou «timp» — este evident în anumite tradiţii: Aşa, bunăoară, în multe locuri este obiceiul de a tieide «Regele» Malului, reprezentantul şi stimulatorul vegetaţiei. în Saxonia şi Thuringia, «Omul sălbatic», îmbrăcat în frunze şi ascuns în pădure, este căutat de cetele de flăcăi, prins şi împuşcat în glumă (Frazer, 296 sq.). în Bohemia, Ia Whit-Monday, un grup de tineri deghizaţi urmăresc «Regele» într-o goană patetică prin oraş, îl prind, îl judecă şi îl condamnă la moarte. «Regele», care are un gît lung alcătuit din mai multe pălării suprapuse, este decapitat, în districtul Pilsen (Bohemia), «Regele» se înfăţişează costumat în ierburi şi flori şi, după proces, poate fugi pe cal. Dacă nu e prins, are

dreptul să mai rămînă «Rege» încă un an ; în caz contrariu, i se taie capul. *

In strînsă legătură cu aceste sărbători de primăvară, întîlnim, în tradiţiile populare europene, încă două scenarii care împlinesc funcţii similare în cadrul aceluiaşi sistem ceremonial al regenerării «anului» şi vegetaţiei. Este vorba de «moartea şi îngroparea carnavalului» şi «lupta între iarnă şi vară», urmată de izgonirea iernii (sau a morţii) şi aducerea Verii. Data acestui din urmă obicei variază ; în general, alungarea iernii (şi omorîrea «morţii») ^are loc în a patra Duminică din post sau (cum e cazul la cehii din Bohemia) o săptămână mai tîrziu ; în anumite sate germane din Moravia el se îndeplineşte în prima duminică după Paşti. Variaţia aceasta — pe oare am întâlnit-o de altfel şi în ceremonialul «Maiului» (1 Mai, Rusalii, începutul lui iunie, Sânziene etc.) — este ea însăşi un indiciu că ceremonialul şi-a schimbat data difuzîndu-se dintr-o regiune într-alta şi integrîndu-se în alte ansambluri rituale. Nu putem stărui aici asupra originii şi sensului carnavalului ; ceea ce ne interesează în contextul de faţă este actul final al acestei importante sărbători : efigia carnavalului este în multe locuri «condamnată la moarte» şi «omo-rîtă» prin împuşcare sau sfîşiere şi ardere. Cu prilejul uciderii carnavalului au loc adesea scandaluri şi lupte, oamenii zvîrlind cu nuci în figura monstruoasă care îl întruchipează sau bătîndu-se între ei cu flori, le-gume etc. In alte părţi (bunăoară, Spania) efigia Carnavalului este condamnată, decapitată, şi coborîtă cu o grotescă solemnitate în mormînt. Obiceiul poartă numele de «îngroparea Carnavalului» (Frazer, 302). Celălalt scenariu asemănător, alungarea sau uciderea «Morţii» se îndeplineşte in deosebite feluri. Obiceiul mai răspîndit în Europa este următorul : copiii alcătuiesc o păpuşă din paie şi ramuri şi o poartă afară din sat spunând : «Ducem Moartea etc», apoi o azvîflu în lac, într-un puţ. sau o ard. în Austria, la arderea «Morţii» se dau lupte între cei de faţă, fiecare silindu-se să pună mîna pe o frîntură de efigie (Frazer, 314). Este evidentă aici puterea fertilizantă a «Morţii» — virtuţi pe care le au şi celelalte efigii ale vegetaţiei precum şi cenuşa lemnelor arse cu prilejui, feluritelor sărbători din acelaşi ansamblu al regenerării Naturii şi înce-, perii Anului. Imediat după alungarea sau uciderea «Morţii», are loc adu-, cerea Verii. La saxonii din Transilvania, în timp ce flăcăii scot afară din. sat efigia «Morţii», fetele pregătesc venirea Verii ; personificată printr-una din ele (Frazer ,312—313). în aceste părţi aducerea Verii e împlinită tot' de tineri, şi este de fapt o variantă a «Maiului» ; flăcăii se duc în pădure, taie un arbore tînăr, îl curăţă de ramuri, îl împodobesc şi apoi se întorc în sat, umblînd din casă în casă, cîntînd că «aduc Vara» şi cărând daruri (ib. 311 sq.).

Liungman a dovedit *(Rhein-Jenisser,* passim) că acest obicei popular european este derivat din ansamblul carnavalului, adică a instaurării «Anului Nou». în Elveţia, la Schwabi şi în Ostmark se alungă şi astăzi la Carnaval efigia «Iernii» sau a «bunicii Iernii» *(ib.* 19). Un text ecleziastic din sec. VIII menţisnează că populaţiile alemanice *«in mense Fe-*

** Pe bună dreptate vede Frazer In acest obicei o paralelă la ritualul uciderii -preotului din Nemi; ca şi în Italia străveche, personajul luptă pentru viaţă ■— şi dacă scapă, îşi poate păstra mai departe postul. De o,semenea, obiceiul din Bohemia aminteşte de regifugiune. (cf. Frazer, 291...)*

bruario hibernum eredit expellere». Cu prilejul Uarnavaiuiui, m muite locuri se ardeau vrăjitoarele (personificări ale «Iernii» ; cf. aceleaşi tradiţii în India, Meyer I, 183 sq.), sau se lega efigia «Iernii» de o roată etc. în ceea ce priveşte al doilea act — aducerea Verii — el îşi datorează originea, după Liungman ,tot arhaicului scenariu al Carnavalului. Acest al doilea act consta în arătarea unui animal, de obicei pasăre (deja în Orient, cf. *Euphrat-Rhein,* I, 352 sq. şi în antichitate, de unde a fost transmis, prin Balcani, întregii Europe centrale, răsăritene şi nordice *ib.* II, 1100 sq.) sau a unei ramuri verzi, a unui buchet cu flori etc. — arătare, într-un cuvînt, a unui semn al primăverii, similară arătării «Maiu-lui». Viersurile care se cîntă la ceremonialul «alungării Iernii şi aducerii Primăverii» *(linesione* în Grecia, Nillscn, 43) sunt aceleaşi cu cele cîntate la Carnaval ; ameninţările rostite în ambele cazuri, cînd se refuză darurile, aceleaşi (Liungman, *Khein-Jenisser,* 44 sq.). Căci, ca şi ceremonialul carnavalului (şi al «Malului» etc. derivate din el), şi acest colind se termină tot prin cerere de daruri (ib. 22).

29. în sfîrşit, se cuvine să amintim în aceste context încă un obicei : lupta între Vară şi Iarnă, scenariu dramatic care consistă atît într-o luptă între reprezentanţii celor două anotimpuri, cit şi într-un lung dialog versificat, fiecare colindător intonînd pe rînd o strofă. Complexul acesta, aşa cum a arătat Liungman *(Der Kampf Zwischen Sonner Winter* p. 118 sq.) este mult mai puţin răspîndit decît ceremonialul alungării Iernii şi aducerii Verii, ceea ce indică o origine mai recentă. Ca să dăm numai cîteva exemple, în Suedia, la Ziua Maiului are loc o luptă între două cete de călăreţi. Unul din ei, personificînd Iarna, e îmbrăcat cu blănuri şi zvîrle bulgări de zăpadă şi ghiaţă. Celălalt, e împodobit cu ramuri de flori. In cele din urmă, ceata «Verii» e biruitoare şi ceremonialul se încheie cu un banchet general. Pe Rhin, «Iarna» apare îmbrăcată în paie, iar «Vara» .în iederă. Lupta se termină fireşte prin victoria «Verii» ; tînărul care joacă rolul «Iernii» e trîntit la pămînt şi i se smulg toate paiele. După aceea, ceata întreagă colindă gospodăriile pe rînd, cu o frumoasă coroană de flori, cerînd daruri (Frazer, 316—317). Cea mai frecventă formă a acestei «lupte» este colindarea oaselor şi eîntarea strofelor alternative de către reprezentanţii celor două anotimpuri. Liungman a adunat un număr considerabil de variante ale acestui cîntec în rare se slăvesc pe rînd virtuţile iernii şi ale verii. După învăţatul suedez *(Der Kampf,* 159) forma literar-populară nu este mai veche de sec. 15 d. Ch. Dar prototipul mistic al acestei lupte e fără îndoială arhaic. După ce aminteşte multe tradiţii literare medievale şi antice («Des Poppe Hof-ton», ms. sec. 15, poezia lui Hans Sachs, «Gesprech Zwischen dern şomer und Winter», 1538, poezia latină «Confiictus Veris et Hiernis», din sec, 8—9, a IH-a Eglogă a lui Vergii, a 5-a idilă a lui Theocrit etc, p. 124 sq), Liungman trece în revistă ipotezele emise de învăţaţi (d. ex. lupta între Xanthos şi Melanthos, «Blondul» şi «Negrul», în care Usevar găsea prototipul motivului nostru) şi, respingîndu-le pe fiecare în parte, (p. 146 sq.) crede că arhetipul mitic trebuie identificat în lupta între Tiamat şi Marduk, luptă care se comemora ritual la începutul fiecărui an (p. 151). împărtăşim concluziile învăţatului suedez privitoare la prototipul mitic (la care el adaugă lupta divinităţii vegetaţiei cu adversarul său, seceta : Osiris-Seth în Egipt, Abein-Mot la Fenicieni etc), pentru

că, aşa cum am avut prilejul să ilustrăm de nenumărate ori în cartea de faţă, orice ritual este repetarea unui gest arhetipal, care a avut loc «în timpul acela». In ceea ce priveşte difuzarea istorică a motivului, fri* ştiu în ce măsură pot fi considerate definitive rezultatele cercetărilor lui Liungman. El însuşi aminteşte (p. 187) că lupta între «Vară» şi «Iarnă* se întâlneşte şi la eschimoşi, şi la yakuţi, fără ca să poată explica, deocamdată, dacă obiceiul derivă din tradiţia mesopotamian-europeană sau din alt centru. Lupta, în ea însăşi, e un ritual de stimulare a forţelor genetice şi a vieţii vegetative. Bătăile şi conflictele care au loc în multe părţi cu prilejul celebrării primăverii sau a recoltei, îşi pot datora origina concepţiei arhaice că loviturile, întrecerile, jocurile brutale între cete de sex diferit etc. sunt instrumente de sporire şi efervescenţă a energiei universale. Ceea ce ne interesează în primul rînd este modelul arhetipal care se află înapoia tuturor acestor obiceiuri, se *fac* toate acestea pentru că *au fost făcute* «în acel timp» de anumite fiinţe divine, şi în conformitate cu normele rituale create atunci. Lupte ceremoniale' întîlnim în foarte multe religii arhaice ; bunăoară în cele mai vechi straturi ale cultului agrar asirian, în religiile protoistorice scandinave (caută Am-gran). Aceleaşi lupte au loc, în Europa modernă, şi cu alte prilejuri, în cadrul aceluiaşi ansamblu al sărbătorilor verii ; aşa, bunăoară, de Sf. Petre (29 Iunie) se celebrează în Rusia «înmormîntarea lui Kostroma», una din figurile mitice care configura viaţa şi moartea ritmică a vegetaţiei. Atunci au loc lupte urmate de tânguiri (Frazer, 318). Tot în Rusia se eomemoţa moartea şi reînvierea lui Kostrubonka (alt nume al aceleiaşi divinităţi populare a primăverii, autentic slavă după A. Briickner, Le *mitologie slave,* Bologna, 198, p. 128) printr-o chitare de jale a tinerelor fete:

«Mort, mort este al nostru Kostrubonko, Mort,
mort este scumpul nostru .'»

Deodată, una din fete începe să strige :

«A reînviat, a reînviat al nostru Kostrubonko,
A reînviat, a reînviat scumpul nostru !» (Frazer, 317).

Deşi după opinia unui specialist atît de critic ca Bruţckner, ritul şî numele divinităţii e autentic protoslav, lamentaţia fetelor urmată de bucuria .reînvierii lui Kostrubonko ne reaminteşte modelul tradiţional al dramei divinităţilor vegetaţiei orientale.

30. O notă comună se desprinde din toate aceste ceremoniale populare : celebrarea unui eveniment cosmic (primăvara sau vara) prin manipularea unui simbol vegetal. Se *arată* un arbore, o floare, un animal se *împodobeşte* şi *se plimbă* ritual un pom, un lemn, un om îmbrăcat în ramuri, sau o efigie ; uneori au loc *lupte, întreceri, scenarii* dramatice, referitoare la o «moarte» şi o «înviere». Viaţa întregului grup uman se concentrează pentru un moment asupra unui arbore sau unei efigii vegetale, dar acestea sunt numai un simbol care *semnifică* şi *binecuvîn-tează* un eveniment cosmic : primăvara. Totul se petrece ca şi cum co-lectivul uman ar fi incapabil să-şi manifeste bucuria şi să colaboreze la instaurarea primăverii pe un plan, obiectiv vorbind, mai vast, integrând

întreaga Fire. Bucuria lui, ca şi acţiunea de cooperare la victoria definitivă a vieţii vegetative se limitează la un microcosmos : ramuri, un arbore, o efigie, un personaj travestit. Prezenţa Naturii în floare e semnificată printr-un singur obiect sau simbol. Nu este deci vorba de un sentiment panteist de simpatie şi adorare a Naturii — ci de un sentiment provocat de prezenţa *sirabolului* (ramură, pom etc.) şi stimulat de realizarea *ritului* (procesiune, lupte, întreceri etc.) Ceremonialul e fundamentat într-o intuiţie globală a sacralităţi! bio-cosmice, care se manifestă pe toate nivelurile vieţii, sporeşte, se istoveşte şi se regenerează periodic. Personificările acestei sacralităţi bio-cosmice sunt polimorfe şi suntem ispitiţi să o spunem, provizorii. Un «geniu* al vegetaţiei apare uneori printr-o creaţie mitică, trăieşte, se difuzează, şi apoi dispare. Ceea ce rămâne, ceea ce e primar şi permanent, este «puterea* vegetaţiei, tot atît de eficient exprimată şi controlată într-o ramură, o efigie sau o personificare mitică. Am greşi, însă, dacă am atribui o mai autentică religiozitate unui ceremonial împlinit în jurul unui personaj mitic (ca, bunăoară, Kostrubonko) decît unuia în care nu e prezent decît semnul (ramura, «Maiul» etc). Deosebirile se datoresc intensităţii mitice a diverselor grupe umane sau de-a dreptul istoriei. Ele nu sunt, în nici un caz, prea importante. Pretutindeni întîlnim aceeaşi intuiţie fundamentală şi aceeaşi tendinţă de a celebra evenimentul cosmic într-un microcosmos, de a-1 celebra simbolic.

Ceea ce importă, repetăm, nu este numai *manifestarea* forţei vege-tative —■ ci şi timpul în care ea se realizează. Nu este numai un eveniment care are loc în spaţiu, ci şi în timp. O nouă etapă începe, adică, se repetă actul iniţial, mitic, al regenerării. De aceea întîlnim ceremonialele vegetaţiei distribuite, în diferite regiuni şi în diverse vîrste, între Carnaval şi Sînziene. Nu apariţia *reală* a primăverii a creat ritualul vegetaţiei ; nu este vorba de ceea ce s-ă numit «religie naturistă*, ci de un scenariu ceremonial care s-a adaptat după împrejurări feluritelor date calendaristice. Dar scenariul şi-a păstrat pretutindeni structura sa iniţială de comemorare (adică, de *reactualizare)* a actului primordial de regenerare. Astfel, am văzut că «Maiul» din anul vechi se arde la aducerea unui nou arbore, că se ard efigiile Carnavalului, ale Iernii, ale Morţii, ale Vegetaţiei — şi că adesea cenuşa lor e căutată pentru virtuţile germinative şi apotropaice pe care le cuprinde. Liungman a observat însă *(Euphrat-Rhein,* II, 1027 sq.) că arderea unor anumiţi trunchi de copaci are loc si cu alte prilejuri. Bunăoară, la slavii sud-dunăreni este obiceiul să se ardă un pom sau ramură numită *badujak* la Crăciun, la Anul Nou sau la Bobotează. *Badujak-ul* arde mai multe zile în şir în. fiecare gospodărie şi cenuşa lui e răspîndită pe arie pentru a rodi ; sau, de asemenea, el aduce bogăţia în casa omului şi îi înmulţeşte turmele. La bulgari se sfinţeşte chiar *badujak-ul* cu tămîie, smirnă şi untdelemn şi obiceiul, străvechi în Balcani, e răspîndit în toată Europa, ceea ce îi arată vechimea.

Evident, în alte regiuni arderea unui pom se împlineşte la date diferite. In Tirol, se aduce în procesiune ceremonială un butuc în joia Pastelul ; în Elveţia, la Ajunul Crăciunului., la Anul Nou sau Carnaval. Ceva mai -mult, ceremonialul aducerii şi arderii «buşteanului lui Chris-tos» a lui *Colendean* sau a pomului de Carnaval (în Occident) e împlinit de acelaşi personaj ca şi la aducerea «Malului», întîlnim «Regele» şi -Regina», «Maurul», «Omul sălbatic», «Caraghiosul» etc. *(ib.* 306). Şi

ᵘ! ▮ B 3P ORD» rnSL ∘U ^^Z%Z^l_u nmqo ^mS T^m/ r) ᶰᵒW *>nn& v,
ap) 7*^ᶿ U?P gA^ep ^ ^ BiF ^?pe W»£ r ''ᵒ!a rtreo -mura* ar W ?Jn ?^îqo atg30-B P J^ r-B rs
m0d "^ r BT ?m0d 9pjt?

^ra^HlJvT

061

AGRICULTURA

1. Agricultura revelează mai profund drama regenerării vegetaţiei. în ceremonialul şi tehnica agricolă omul intervine direct ; e agent activ.

Viaţa şi sacralitatea vegetală nu-1 întâmpină, ca pînă acum, din «afară», ci participă la ele mînuindu-le, promovîndu-le. Agricultura, ca şi oricare altă îndeletnicire esenţială, nu este pentru omul arhaic, o simplă tehnică profană. Exercitîndu-se asupra vieţii şi urmărind sporirea prodigioasă a acestei vieţi prezente în grăunţe, în brazdă, în ploaie, în duhuri — agricultura este, înainte de toate, un ceremonial. Aşa a fost din primele ei timpuri, aşa a rămas şi astăzi în societăţile populare, chiar în regiunile cele mai civilizate ale Europei, cum sunt bunăoară Suedia, Finlanda, Germania, Anglia. Plugarul se inserează într-o zonă densă în saoralitate. Gesturile şi munca lud devin purtătoare de incalculabile consecinţe, pentru că se împlinesc înlăuntrul unui ciclu cosmic ; «anul», anotimpurile, vara şi iarna, vremea semănatului şi a culesului, îşi accentuează profilul lor autonom ; timpul dobîndeşte altă calitate. Trebuie să atragem de la început atenţia asupra importanţei pe care o capătă timpul, ritmul anual pentru experienţa religioasă a societăţilor agricole. Plugarul nu se găseşte implicat numai în zonele sacre «spaţiale» — pământul roditor, forţele active în seminţe, în muguri, în flori — ci munca lui e încadrată şi comandată de ansambluri temporale, de ciclul anotimpurilor. Solidaritatea aceasta a societăţilor agricole cu ansamblurile temporale explică o serie de ceremonii în legătură cu alungarea «anului vechi» şi aducerea «anului nou», cu expulzarea relelor şi regenerarea puterilor — ceremonii care se întîlneso pretutindeni în simbioză sau coalescenţă cu riturile agrare. Ritmurile cosmice îşi precizează acum coerenţa şi îşi sporesc valabilitatea. O anumită concepţie optimistă a existenţei se degajă pe îndelete din îndelungata trăire în mijlocul şi laolaltă cu anotimpurile ; moartea nu e decît o schimbare provizorie a modului de a fi ; iarna nu e niciodată definitivă, căci ei îi urmează regenerarea Naturii, manifestarea a noi forme de viaţă ; nimic nu moare pentru totdeauna ci numai se odihneşte în aşteptarea unei noi primăveri. Evident, concepţia aceasta senină, împăcată nu exclude drama. Orice viziune a lumii întemeiată pe ritmurile cosmice nu poate evita momentele dramatice ; trăirea rituală a ritmurilor înseamnă trăirea în tensiuni diferite. Munca agricolă e un ritual ; nu numai pentru că se împlineşte pe trupul Ma-mei-Pămînt şi pentru că dezlănţuie forţele sacre ale vegetaţiei — ci şi pentru că implică integrarea plugarului în anumite perioade de timp benigne sau nocive, pentru că e o activitate însoţită de primejdii (supărarea duhului stăpîn al terenului înainte de a fi devenit arabil), pentru că presupune o serie de ceremoniale, de structuri şi origini felurite, menite a promova creşterea cerealelor şi a «justifica» gestul agricultorului,

pentru că îl introduce pe acesta într-un domeniu oarecum şi sub jurisdicţia morţilor etc. Ar fi cu desăvîrşire imposibilă o trecere chiar a celor mai importante grupe de credinţe şi rituale în legătură cu agricultura. Problema aceasta a fost dezbătută în foarte multe mii de pagini, începînd de la Mannhardt şi Frazer, pînă la Rantasalo, J. J. Meyer şi Waldemar Liungman. Ne vom mulţumi să înfăţişăm unele din riturile şi credinţele mai semnificative, referindu-ne, de preferinţă, la zonele care au fost exhaustiv studiate, cum e, bunăoară, aria fineză şi estoniană cercetată în cele cinci volume ale lui A. V. Rantasalo *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechen-den Gebräuchen der Germanen verglichen* (I—V, 1919—1925).

2. Am menţionat solidaritatea care există din cele mai vechi timpuri între femeie şi agricultură. în Prusia răsăriteană se obişnuia pînă mai deunăzi ca la semănatul mazării să meargă o femeie goală pe cîmp (Rantasalo, II, 7). La finlandezi femeile trec sămînţa printre picioare, sau o aduc pe cîmp în cămaşa menstruală, gheata unei prostituate, ciorapul unui copil din flori *(ib.* II, 120 sq.), sporind astfel fecunditatea seminţelor prin contactul cu obiecte purtate de persoane singularizate prin destinul sau vocaţia lor erotică. (Se cunoaşte credinţa universală că în-tîlnirea unei prostituate poartă noroc.) Sfecla semănată de femeie e dulce, cea semănată de bărbat amară *(ib.* II, 124). La estonieni, seminţele de in sunt purtate pînă la ţarină de fete. Suedezii nu lasă decît pe ţă-rânci să semene inul. La germani femeile sunt cele care seamănă, îndeosebi miresele şi gravidele (II, 125). Solidaritatea 'mistică între rodirea cîmpului şi capacitatea creaturală a femeii este una din intuiţiile fundamentale ale conştiinţei agricole. Evident, dacă femeia apără şi promovează vegetaţia, a *fortiori* hierogamia sau chiar orgia colectivă vor avea consecinţe optime asupra rodirii vegetaţiei. O seamă de rituri şi obiceiuri în legătură cu influenţa hotărîtoare a Erosului -asupra agriculturii, ie vom examina mai tîrziu. Deocamdată să amintim că tărăncile finlandeze stropesc brazdele, înainte de semănat, cu cîteva picături de lapte stors din ţîţă (Rantasalo, III, 6). Obiceiul ar putea fi felurit interpretat : ofrandă morţilor, transformarea magică a cîmpului încă sterp într-un cîmp fertil, sau pur şi simplu influenţa femeii-mamă, a femeii roditoare, asupra semănatului. De asemenea, fără a avea un sens care ar putea fi istovit numai prin magie erotică, se cuvine să amintim şi nuditatea rituală în muncile agricole. în Finlanda şi Estonia se seamănă uneori gol, în timpul nopţii, spunîndu-se : *«Doamne, sunt gol ! Bine-cuvîntează inul meu l» (ib.* II, 126 sq.). Scopul este, evident, creşterea recoltei, dar se urmăreşte şi ferirea ei de deochi sau de iepuri. (Vrăjitorul este de asemenea gol cînd izgoneşte vraja sau animalele răufăcătoare de pe cîmpuri.) Fermecarea ogorului prin nuditatea rituală e un obicei frecvent în Estonia, unde unii plugari ară şi grăpează goi *(ib.* I, 76—77). în timp de secetă, femeile indiene trag goale un plug pe cîmp (bibliografie în I. I. Meyer, I, 115, II, 1). Şi tot în legătură cu magia erotică agricolă, trebuie pus şi obiceiul, destul de răspîndit, de a se stropi plugul cu apă la cea dinţii arătură a anului. Apa nu are aici numai un sens pluvial, ci unul arhaic, seminal. în Germania, în Finlanda şi Estonia e foarte frecventă stropirea cu apă a plugurilor (Rantasalo. **III,** 134 sq.). Un text indian precizează că ploaia împlineşte aceeaşi funcţiune

ca fluxul seminal în relaţiile între femeie şi bărbat. *(Setapatha Brahmana*, VII, 4, 2, 22 sq.). Dezvoltarea agriculturii tinde de altfel să acorde şi bărbatului un rol din ce în ce mai însemnat. Dacă femeia este omologată cimpului, bărbatul e solidarizat cu seminţele care îl fecundează, în ritualul indian (of. d. ex. *Aitarova Brahmana*, I, 1), boabele de orez: întruchipează semnul viril fecundator al femeii.

3. Toate acestea — şi ne-am mulţumit să spicuim doar cîteva; exemple dintr-un excepţional de bogat material —■ vorbesc de La sine privitor la caracterul ritual al muncii agricole. Femeia, fertilitatea, ero tica, nuditatea — sunt tot atîtea centre de energie sacră şi scenarii cere moniale. Dar chiar în afară de aceste centre specifice, munca agricolă ni se înfăţişează ca un ritual. Asemenea unui sacrificiu sau unei slujbe religioase, nu se poate începe o muncă agricolă decît în stare de curăţe-

rituală. Atît la începutul semănatului cît şi al secerişului, plugarul trebuie să fie spălat şi îmbăiat, îmbrăcat cu o cămaşă nouă etc O serie de gesturi rituale sunt împlinite, *aceleaşi* la începutul semănatului şi

rişului. Coincidenţa aceasta nu e fortuită. Semănatul şi secerişul marchează momentele culminante ale dramei agricole. Gesturile lor iniţiale constituie sacrificiile împlnite pentru buna lor reuşită. Astfel, pri-mele seminţe nu sunt semănate, ci zvîrlite în afara arăturii, ofrandă feluritelor duhuri (morţii, vînturile, «Mama griului» etc.) ; tot aşa la seceriş, primele spice sunt lăsate pentru paseri etc. sau pentru îngeri, «Cele trei fecioare», Mama Griului etc. Iar sacrificiile care au loc la începutul semănăturilor se repetă la începutul secerişului sau treieratului (cf. Rantasalo, III, 39—61, V 179 etc). La finezi şi germani, se sacrifică oi, miei, pisici, câini ; cf. Rantasalo. IV 120 sq.

Cui sunt oferite asemenea sacrificii şi cu ce scop ? S-a cheltuit multă energie şi s-au făcut nesfîrşite cercetări pentru a răspunde la aceste întrebări. Caracterul ritual al gesturilor agricole nu mai poate fi pus Ia îndoială şi scopul lor, se înţelege este asigurarea unei optime recolte. Dar forţele de care depinde o bună recoltă sunt nenumărate şi e firesc să întîlnim oarecare confuzie în personificarea sau distribuirea lor. E firesc, de asemenea, ca reprezentările acestor forţe sacre, prezente sau implicate în drama agricolă, să varieze în chip aproape nelimitat de la cultură la cultură şi de la popor la popor, chiar dacă ori-ginea lor ar fi comună ; asemenea reprezentări fiind la rîndul lor încadrate în ansambluri culturale şi religioase diferite, şi interpretate în chip felurit, dacă- nu chiar contradictoriu înlăuntrul unor populaţii supuse la puternice influenţe religioase relativ recente (bunăoară, în nordul Europei, modificările survenite în concepţiile religioase ale neamurilor germanice în timpul epocii numită a migraţiunilor popoarelor ; apoi, influenţa creştinismului în Europa ; a Islamului în Africa şi Asia etc).

4. Ceea ce putem distinge cu oarecare- claritate este structura ge nerală a ceremonialului agricol. Remarcăm, astfel, că în toată infinita varietate de rituri şi credinţe agricole este prezentă o *putere* manifes tată *în* sau *în legătură* cu recolta. Această «putere» este concepută im personal — aşa cum sunt experimentate «puterile» oricăror obiecte sau acte cu care omul are de-a face — sau e înfăţişată, în structuri mitice,.

sau identificată în anumite animale, sau polarizată în anumite persoane umane. Ceremonialele, simple sau elaborate în stufoase scenarii dramatice, urmăresc stabilirea de raporturi favorabile între om şi aceste puteri, precum şi regenerarea periodică a acestora din urmă. Uneori, «puterea» prezentă în recoltă este manipulată în asemenea fel, încît anevoie putem preciza dacă ritul intenţionează omagierea unei făpturi mitice care o reprezintă sau pur şi simplu urmăreşte conservarea «puterii» ca atare. Aşa, bunăoară, este obiceiul foarte răspândit de *a* se lăsa ne-secerate ultimele spice dintr-un lan ; pentru «duhul casei Vecinului», sau pentru cei ce locuiesc sub pământ, sau pentru caii lui Othin, se [i]spune la finlandezi, estoni şi suedezi (Rantasalo, V, 73 sq.) ; pentru «Gute Frâu», «arme Frâu», sau «Holzfrau», sau «Waldfrăulein» în Germania (Mannhardt, *Wald Feldkiâte,* I, 78), sau ca să aibă ce mânca în timpul iernii «Femeia griului» sau «Holzfrau» (Frazer, *Spirits of the Corn,* I, 232).

După cum observă Jean de Vries *(Othin,* 10 sq.), sensul acestui obicei trebuie căutat în grija de a nu epuiza esenţa, forţa vivificatoare a recoltei. Astfel, niciodată nu se culeg ultimele fructe dintr-un pom, şi se lasă ne tăiate cîteva fire de lînă pe spinarea oaiei ; în Estonia şi Finlanda nu se goleşte pînă la capăt lada în care se adună grîul, iar femeile, cînd scot apă, toarnă cîteva picături înapoi în puţ ca să nu-1 •secătuiască. Spicele lăsate nesecerate păstrează puterea vegetaţiei şi a ţarinei. Obiceiul — derivat din concepţia fundamentală a «puterii» care se consumă aproape, dar niciodată complet şi se reface prin propria sa •magie a fost mai tîrziu interpretat ca o ofrandă adusă personificărilor : mitice ale forţei vegetaţiei sau feluritelor duhuri în legătură directă sau indirectă cu ea.

Dar, mult mai frecvent şi mai dramatic este ceremonialul tăierii primelor sau ultimelor spice secerate dintr-o recoltă. Forţa întregii ve-:getaţii rezidă în acest snop, aşa cum se concentrează ea în acele cîteva spice lăsate nesecerate pe cîmp. Dar acest (prim sau) ultim snop, saturat de forţă sacră, e felurit şi contradictoriu valorificat. în unele locuri -oamenii se întrec care să-1 secere mai întîi, în alte locuri ultimul snop • e evitat de toţi secerătorii ; uneori este adus cu -mare cinste acasă, aiurea •este zvîrlit pe ogorul vecinului. Nu încape îndoială că ultimul snop concentrează în el însuşi o forţă sacră binevoitoare sau răuvoitoare ; oamenii •se luptă să şi-o dobîndească sau s-o alunge. Această ambivalenţă nu contrazice structura sacrului, dar e mai probabil că valorificările contradictorii ale ultimului snop se datoresc unor ceremoniale paralele în legătură cu economia «puterii» vegetaţiei. Germanii fac din primele şi ultimele spice o jerbă pe care o aşează la masă căci poartă noroc (Rantasalo, V, 189). în credinţele finlandeze şi estoniene, primul snop care e purtat cu alai spre fermă — aduce binecuvântarea asupra casei întregi, o apără de boli, de fulger etc. şi păzeşte de asemenea recolta de -şoareci.

Foarte răspândit este, de asemenea, obiceiul de a se aduce prima jerbă în odaie, unde rămîne în timpul mesei şi o noapte întreagă (Germania, Estonia, Suedia, V, 171). în unele locuri este dată vitelor ca să le ocrotească şi să le binecuvânteze. în Estonia, jerba cea dintîi culeasă are puteri profetice. Cu spicele ei, fetele află, zvîrlindu-le după un anumit ceremonial, cine se mărită întîi. în Scoţia, cel care seceră ultimul :snop, numit «Fata», se însoară în acel an, de aceea secerătorii se întrec

MORFOLOGIA

sa aj
locuri
Germ
în anu întrec
şi ere în ţările
spice o
viitoare-la
timpul

recoltei
Dar
sau m
namic"
germanice
Myth-
manice
la arab
tuitorului
man
găsi a

europene-
o forţă
mama
femei
rumb»
locul
are put ""

porumbului
lui. o
se poar
şi se iau
coş pe"4
recolt
lah)
recolta
forţei
orez,
Apus.
şi Bur
*O, su^*
socotesc
e num
tivate
pe această
în chip
pae)

să ajungă mai repede la capătul lanului (Frazer, 407). în foarte multe locuri, ultima jerbă e numită «Mireasa» *(ib.* 408). în unele regiuni din Germania se ghiceşte cu ajutorul primului snop secerat preţul griului., în anul care vine *(ib.* V, 180 sq.). în Finlanda şi Suedia secerătorii se întrec să ajungă la ultimul snop. Finlandezii îl numesc -«leagăn de copil» şi cred că femeia care îl leagă va fi roditoare. în aceleaşi regiuni, ca şi; în ţările germanice e foarte frecvent obiceiul de a se face din ultimele-spice o enormă jerbă, cu scopul, mărturisit, de a asigura o bună recoltă viitoare. De aceea, boabe din aceste spice sunt amestecate cu seminţele-la timpul semănatului (V, 63, sq.).

5. în toate aceste obiceiuri şi credinţe avem de-a face cu puterea, recoltei înfăţişată ca atare, netransfigurată într-o personificare mitică. Dar sunt nenumărate alte ceremoniale care presupun, în chip mai mult sau mai puţin manifest, o putere personificată. Profilul, numele şi dinamica acestor personificări variază. «Mama griului» în ţările, anglo-germanice sau «Bunica», «Mama spicului», «Tîrfa bătrînă» (Mannhardt, *Myth. Forschvngen* 319, 322) «Babă» sau «Moş» (în Scoţia, ţările germanice, slavi etc. conf. Frazer *Esprits,* 401), «mama recoltei», «Bătrînul»-la arabi (Liungman ; I, 249) «Bătrînul» (djedo) sau «Barba» (Barba mîn-tuitorului, a Sfîntului Ilie sau Sf. Nicolae la bulgari, sîrbi, ruşi ; Liungman I, 251 sq.) şi alte nume sunt date făpturii mitice, presupuse a se găs'i activă în ultimele spice.

Terminologii şi concepţii similare se întîlnesc şi în culturile extra-europene. Astfel peruvienii consideră plantele folositoare însufleţite de' o forţă divină care le asigură creşterea şi rodirea ; Mama-porumb *(Zara-mama),* bunăoară, e plăsmuită din coceni de porumb asemenea unei. femei şi indigenii cred că, *«mamă fiind, are putera să producă mult porumb».* Acest simulacru e păstrat pînă la recolta viitoare, dar în mijlocul anului e întrebat — de «vrăjitoare», spune istoricul Acosta — dacă> are putere să dureze, şi în cazul cînd *Zara-mama* răspunde că e slăbită este arsă şi se alcătuieşte o nouă Mamă-porumb, *«ca să nu piară sămînţa porumbidui»* (Frazer, 412—413). Indonezienii cunosc un duh al orezului, o putere care face ca orezul să crească şi să rodească. De aceea ei; se poartă cu orezul în floare ca şi cum s-ar purta cu o femeie însărcinată, şi se iau multe precauţii ca «Spiritul» să fie prins şi bine închis într-un' coş pentru a putea fi păstrat în siguranţă în hambarul cu orez. Cînd recolta e pe cale de ofilire, Korenii din Bourmaeo cred că sufletul (Ke-lah) orezului s-a depărtat de ea ; dacă nu se izbuteşte să fie reintegrat,, recolta e pierdută. De aceea i se adresează anumite formule «sufletului»,, forţei active care nu mai e prezentă în plantă. «O, *vino, suflet (Kelah) — orez, vino! Vino la cîmp* I *Vino la orez... Vino de la Răsărit şi de la Apus... Vino de la izvoarele riului şi din gurile lor. Vino din ţara Shan şi Burman. Din depărtatele împărăţii, vino ! Din toate grînarele, vino I O, suflet orez, vino la orez !» (ib.* 413) Minengkabauerii din Sumatra? socotesc că orezul e păzit de un duh feminin numit Saning Sari, care e numit şi *indoea padi,* lit. «Mama Orezului». Anumite fire de orez, cultivate cu mai mare grijă şi răsădite apoi în mijlocul câmpului, înfăţişează pe această *indoea padi* a cărei forţă exemplară binefăcătoare se exercita în chip coercitiv şi asupra întregii recolte. O «Mamă a orezului» *(inenO' pae)* cunosc şi Tomori din Celebes Centrale *(ib.* 416). în Malaya, Skeat

a observat ceremonii în legătură cu «Mama Orezului infant», care dovedesc asimilarea soţiei fermierului cu o lăuză timp de trei zile după aducerea «sufletului orezului infant» acasă *(ib.* 417). în insulele Java, Bali şi Sombok se practică logodna şi căsătoria între mire şi mireasa orezului, aleşi dintre plantele coapte, înainte de începerea recoltei. Perechea nupţială e dusă acasă şi depusă în hambar, ca să asigure sporirea orezului *(ib.* 418). Avem de-a face aici cu eoalescenţa între credinţa în forţa oare face planta să se înmulţească şi magia fertilizantă a căsătoriei.

S-ar spune că această personificare se realizează pe deplin numai :cînd secerătorii fac din ultimele spice o efigie cît mai apropiată de chipul omenesc — de obicei o femeie —■ sau chiar împodobesc cu paie •o persoană căreia îi dau nuemle mitic respectiv şi care împlineşte un .anumit rol ceremonial. Astfel, în Danemarca efigia e numită *gammel-manden* («Bătrânul»), e împodobită cu flori şi adusă cw, mare cinste acasă. Dar după alte informaţii, se dădea o formă omenească ultimului snop — întruehipîndu-se capul, braţele şi picioarele — şi se zvîrlea în cîmpul încă nesecerat al vecinului (Rantasalo, V, 32). La germani, «Bă-trîna» sau «Bătrînul» era fie zvîrlită în cîmipul vecinului, fie adusă acasă şi păstrată pînă la recolta viitoare. Se identifica cu această făptură mitică persoana care tăia ultimele spice sau lega ultimul snop, sau un strein care întîmplător trecea pe lingă lan, sau proprietarul cîmpului însuşi. în Suedia, bunăoară, fata care secera ultimele spice, trebuia să le poarte de gît, să le ducă acasă şi, la sărbătoarea oare urma 'încheierii secerişului să joace cu această efigie *(ibid.* V, 57). în Danemarca ţăranca cdansa cu manechinul alcătuit din ultimele spice de grîu plîngînd, căci se considera «văduvă», fiind de fapt însoţită cu o făptură mitică ursită .morţii (Jean de Vires, *Othin,* 17 sq.).

Uneori reprezentanţilor umani ai puterii personificate în recoltă, li ■se arată o mare cinste, alteori, dimpotrivă, sunt batjocoriţi. Ambivalenţa pare a se datori dublei funcţiuni pe care o poate împlini cel care seceră ultimele spice : identificat cu duhul sau puterea agricolă, este sărbătorit ; dimpotrivă, considerat drept ucigătorul duhului, este privit neprietenos şi hulit. Astfel, la Wends, cel care leagă ultimul snop se cheamă că «are Bătrînul», şi trebuie să ducă manechinul improvizat pînă acasă, în rîsetele şi batjocurile tuturor (Frazer, 402). în Germania, ultimul se-cerător sau fata care leagă ultimul snop este legat de snop şi purtat cu alai în sat, unde, la ospăţ, i se dau cele mai bune mîncări (Mannhardt, *Myth. Forsch,* 20—25). în Scoţia, ultima jerbă e numită «Bătrîna» *(Cailleach)* şi fiecare încearcă să nu fie el acela care va trebui s-o secere, de teama foametei, căci se crede că ar fi nevoit să hrănească pînă la recolta viitoare o imaginară femeie bătrînă — *Cailleach* (Frazer, 403).

Norvegienii cred că *skurekail* («secerătorul») trăieşte nevăzut tot anul pe cîmp şi se hrăneşte cu griul săteanului. E prins în ultima jerbă, din care se face o păpuşă anthropomorfă, numită *skurekail* (Rantasalo, V, 51). După alte informaţii, manechinul e zvîrlit în lanul vecinului care nu-şi sfîrşise secerişul şi acesta va fi silit să-1 hrănească un an Întreg.

La slavi, dimpotrivă, cel din urmă care leagă «Baba», e socotit norocos, pentru că va avea un copil în cursul anului (Frazer, 404). în districtul Cracoviei, femeia sau bărbatul care leagă ultimul snop e numit «Baba» sau «Bunicul», e învelit în paie, lăsîndu-i-se numai capul

afară şi e purtat în carul din urmă pină acasă, unde toată familia îl stropeşte cu apă. Timp de un an întreg, acela poarcă numele de -«Babă» (Frazer, 404—405). în Carintia, legatarul ultimului snop e înfăşurat în paie şi zvîrlit în apă (Mannhardt, *Myth. Forsch,* 50). Bulgarii numesc ultima jerbă «Regina griului» ; o îmbracă în haine femeieşti, o poartă în alai în tot satul şi apoi o zvîrl în apă ca să asigure ploaie pentru, recolta viitoare, sau o ard şi-i risipesc cenuşa pe cîmp, pentru a-i spori fertilitatea (Frazer, 405).

6. E foarte răspîndit obiceiul de a stropi şi a zvîrli în apă pe reprezentantul vegetaţiei sau a arde manechinul de paie şi a împrăştia cenuşa pe arii. Toate aceste gesturi au un sens ritual precis şi ele fac parte dintr-un scenariu dramatic care s-a păstrat intact în unele locuri, şi care singur ne va da înţelegerea ceremonialului agricol. în Suedia, bunăoară, dacă o femeie streină păşeşte pe aria de treierat e legată în paie şi numită «Femeia-grîu». în Vendeea, soţia fermierului este cea care împlineşte acest rol ; înfăşurată în paie, este dusă sub maşina de treierat, *under lohich she is shoved;* apoi, scoasă dintre spice şi acestea sunt treierate, dar femeia e zvîrlită în sus pe o pătură, ca şi cum ar fi ea însăşi griul care trebuie vînturat (Frazer, 406). Identitatea între «puterea» cerealelor şi reprezentantul ei uman este, în acest caz, desă-vîrşită ; femeia îndură simbolic întreaga dramă a griului, a cărui «putere» este concentrată în ultimul snop, şi care trece printr-o serie de rituale, menite a o regenera şi a o împăca.

în foarte multe alte regiuni europene streinul care se apropie de lanul secerat sau de aria unde se treieră griul este ameninţat, în glumă, cu moartea (Mannhardt, *Myth. For.* 38 sq., Frazer, 429 sq.). Aiurea i se muşcă vîrful degetelor sau i se apropie secera de gît etc. (Liungman, I, 260, n 2). în unele locuri din Germania, streinul e înconjurat de seceră-tori, legat şi trebuie să plătească ceva ca să-şi recapete libertatea. Ceremonialul e însoţit de cântece, care vorbesc lămurit de soarta ce-1 aşteaptă. Bunăoară în Pomerania, cîntecul glăsuieşte : *«Oamenii suni gata — secerile sunt ascuţite — griul e mare şi mic, — domnul trebuie secerat».* Iar în regiunea Stettin, se spune : *«Vom lovi pe domnul* — c» *sabia noastră — cu cose secerăm livezi şi timpuri»...* (Frazer, 431). Aceeaşi datină cu streinul care se apropie de aria de treierat : e prins, legat şi ameninţat.

Fireşte, avem de-a face aici cu amintiri dintr-un scenariu ritual care implica un sacrificiu uman propriu-zis. Urmele acestea nu presupun însă, cu necesitate, că orice comunitate agricolă care practică astăzi, legarea şi ameninţarea cu moartea a streinului prins alături de arie, a cunoscut pe vremuri sacrificiul uman cu prilejul strîngerii recoltei. Cum vom vedea mai tîrziu, este probabil că toate aceste ceremoniale-agricole s-au răspîndit în lume din cîteva centre — Egipt, Siria, Meso-potamia — şi multe culturi nu au asimilat decît fragmente din scenariile originale. încă din antichitatea clasică sacrificiul uman la secerat devenise numai o amintire din timpurile străvechi, de mult depăşite, Astfel, o legendă greacă menţionează pe Lityerses, fiu al regelui Midas din pbrigia, cunoscut prin fabuloasa lui poftă de mîncare şi prin pasiunea cu care-i plăcea să secere. Orice străin care se întîmpla să treacă pe lîngă lan era ospătat de Lityerses, apoi dus pe cîmp şi silit să se la

la întrecere cu el la secerat. învins, Lityerses îl lega într-un snop, îi tăia capul cu secera şi-i zvîrlea trupul pe cîmp. în cele din urmă Hercules se luă la întrecere cu Lityerses îl birui, îi reteză capul cu secera •şi-i zvîrli corpul în rîul Melander, ceea ce ne îngăduie să presupunem că făcea şi Lityerses victimelor sale (cf. Mannhardt. *Myth Forsch,* I, 1 sq., Frazer, VII, 216 sq.). E probabil că multe veacuri în urmă, frigi-enii practicau un sacrificiu uman cu prilejul culegerii recoltei, aşa oum •sunt indicaţii că se împlineau şi în alte centre ale Orientului apropiat.

7. Dovezi de sacrificii umane agricole avem din timpuri mai apropiate de noi ; ele se întîlnese, bunăoară la unele triburi din America Centrală şi America de Nord, în unele regiuni din Africa, în anumite insule din Pacific şi la cîteva populaţii dravidiene din India (cf. Frazer, *431* sq.). Pentru o mai clară înţelegere a structurii şi economiei acestor sacrificii umane ne vom mulţumi să amintim cu amănunte, doar cîteva idin ele.

Sahagun ne-a lăsat o destul de precisă descriere a ritului porumbului la Aztecii din Mexico. îndată ce planta răsărea, lumea pleca la cîmp «să caute zeul porumbului»-, adică o tulpină pe care o duceau acasă şi căreia îi făceau ofrande alimentare, întocmai ca unei divinităţi Seara, planta era du,să ia templul zeiţei hranei, Chicome-coatl, unde se adunau şi tinere fete, fiecare purtînd un mănunchi de şapte spice da porumb din recolta trecută, învelite în hîrtie roşie şi stropite cu suc ds cauciuc. Numele care se dădea acestui mănunchi *chicomolotl* («spicul înşeptit»-) denumea şi pe zeiţa porumbului. Fetele erau de trei vîrste diferite : mici, adolescente, bine crescute, înfăţişînd simbolic, fără îndoială etapele desăvîrşirii porumbului, şi fiecare avea braţele şi picioarele acoperite cu pene roşii, culoarea divinităţilor porumbului. Ceremonia aceasta, urmărind numai omagierea zeiţei şi procurarea magică a recoltei abia răsărite nu necesita nici un alt sacrificiu. Deabia trei luni în urmă, cînd recolta era coaptă o tînără fată, reprezentînd pe zeiţa porumbului fraged Xilonen, era decapitată ; cu acest sacrificiu se inaugura uzul alimentar al porumbului crud, ceea ce ne îndeamnă să credem că funcţia lui era mai degrabă aceea a unui sacrificiu de pre-miţii. Şaizeci de zile mai târziu, la sfîrşitul culesului întregii recolte, avea loc un nou sacrificiu : o femeie, reprezentînd pe zeiţa Toci, «mama noastră^ (zeiţa porumbului cules şi întrebuinţat), era decapitată şi imediat jupuită de piele. Un preot se învelea cu această piele ; o bucată de coapsă era dusă la templul lui Cinteotl, zeul porumbului, şi din ea, un alt sacerdot îşi făcea o mască. Timp de cîteva ceasuri, acesta era tratat ca o femeie lăuză ; căci probabil, sensul ritualului eră că Toci, ucisă, renăştea în fiul său, porumbul uscat, grăunţele care vor sluji toată iarna ca hrană. Urmează o serie de ceremoniale semnificative : războinicii trec în paradă (Toci fiind totodată — ca şi majoritatea zeităţilor orientale ale fecundităţii — şi divinitatea războiului şi a morţii), se execută dansuri, apoi regele, urmat de întreaga populaţie, zvîrlea cu. ce-i cădea în mînă în figurantul care o reprezenta şi se retrăgea imediat. Se pare că Toci devenea acum un ţap ispăşitor, avînd menirea să ia cu sine, izgonită fiind, toate relele şi lipsurile comunităţii ; căci figurantul ducea pielea pînă la un foişor de la frontieră, unde o lăsa :cu braţele întinse. Tot acolo era dusă şi masca lui Cinteotl (Sahagun,

123 sq. ; Loisy, Sacrifice, 237 sq.). La alte triburi americane, bunăoară la Pamnee, trupul fetei sacrificate era îmbucăţit şi fiecare bucată îngropată în cimp (Frazer, 432). Acelaşi obicei al risipirii trupului pe arătură se întâlneşte la unele triburi din Africa *(ib.* 433).

Dar cel mai bine cunoscut sacrificiu uman destinat agriculturii, este cel pe care-1 practica pînă la mijlocul secolului al XlX-lea un trib dravidian din Bengal, Khonzu. Sacrificiile erau oferite Zeiţei Pămîntu-lui, Tari Pennu, sau Bara Pennu, şi victima, numită Meriah, era cumpărată sau născută din părinţi care fuseseră ei înşişi victime. Sacrificiile aveau loc la sărbători periodice sau în împrejurări excepţionale, dar nu se foloseau decît victime voluntare. Acestea trăiau de altfel o viaţă relativ fericită timp de mulţi" ani, fiind consideraţi făpturi consacrate, se căsătoreau cu un alt Meriah şi primeau drept zestre o bucată de pă-mînt. Zece sau douăsprezece zile înainte de sacrificiu se tăia părul victimei ; o mulţime considerabilă asista la ceremonial, jertfa săvîrşindu-se în credinţa Ktonzilor, pentru folosul întregii omeniri. Urma o orgie indescriptibilă — simptom pe care-1 vom reîntîlni la multe festivităţi în legătură cu agricultura sau fecunditatea naturii — şi Meriah era du» în procesiune din sat pînă la locul de sacrificiu care se afla deobicei într-o pădure neatinsă de secure. Acolo era consacrat, uns cu unt şi ciireuma împodobit cu flori, părea că se identifică zeităţii, căci lumea se îmbulzea în jurul iui ca să-1 atingă şi i se făceau reverenţe, anevoie de deosebit de adoraţie. Mulţimea dansa în jurul lui, cu muzică şi adre-sîndu-se pămîntului, spunea : *«O Doamne, îţi oferim acest sacrificiu ţie dă-ne nouă grîne bune, timp bun şi sănătate»;* apoi se adresa victimei astfel : *«Te-am cumpărat plătind preţul şi nu te-am luat; acum te sacrificăm după obicei, şi să nu rămînă păcatul asupra noastră».* în dimineaţa următoare, orgiile, suspendate în timpul nopţii, reîncep şi durează.-pînă la amiază, cînd toţi se adună din nou în jurul victimei ca să asiste la sacrificiu. Jertfirea are loc în deosebite feluri : drogat cu opiu, Meriah este legat şi i se sparg oasele, sau e strangulat, sau e tăiat de viu, sau e ars pe îndelete, deasupra jăratecului etc. Ceea ce este important este că toţi cei de faţă precum şi toate satele care şi-au trimis reprezentanţii la sacrificiu, să capete cîte o fărîmă din trupul jertfit. Preotul împarte cu grijă bucăţile care sunt trimise de grabă tuturor satelor şi acestea sunt îngropate cu un anumit ceremonial pe cîmpuri. Rămăşiţele, îndeosebi capul şi oasele sunt arse şi cenuşa risipită pe cîmpuri, cu acelaşi scop de a asigura o bună recoltă. Cînd sacrificiile* umane au fost interzise de autorităţile britanice, Khouzii le-au înlocuit cu anumite-animale, bunăoară ţapul sau bufalo (Frazer, 434 sq.).

8. Sensul acestor sacrificii umane pentru promovarea agriculturii trebuie căutat în teoria arhaică a regenerării periodice a forţei sacre. Evident orice rit sau scenariu dramatic intenţionînd regenerarea unei forţe, este el însuşi repetarea unui gest primordial de tije cosmogonic,, care a avut loc *ab initio.* Sacrificiul de regenerare este o repetare rituală a Creaţiei. Mitul cosmogonic implică de cele mai multe ori moartea rituală (violentă) a unei făpturi monstruoase, un gigant primordiai». din trupul căruia s-au alcătuit lumile, au crescut ierburile etc. îndeosebi originea plantelor şi a grînelor este pusă în legătură cu un asemenea sacrificiu; am văzut că ierburile,' griul, viţa de vie etc. au răsărit din

sîngele sau carnea unei făpturi mitice ritual sacrificată la «început», «in am pul acela». Sacrificarea unei victime umane pentru regenerarea forţei manifes-în agricultură urmăreşte, de fapt, repetarea actului de creaţie care .a dat naştere gcîneior. Ritualul reface Creaţia, «forţa» activă în agricultură se regenerează printr-o anulare a timpului şi o reîntoarcere' în momentul iniţial, prea-plin al Creaţiei. Trupul îmbucăţit al victimei coincide cu trupul făpturei mitice primordiale care prin îmbucăţirea lui rituală a dat naştere grînelor.

Acesta este, am spune, scenariul «ideal» oare poate fi identificat înapoia tuturor sacrificiilor umane sau animale, pentru fortificarea şi sporirea recoltelor. Sensul indirect şi mult mai evident, este acela al regenerării forţei sacre active în recolte. Fecunditatea este, în ea însăşi, o împlinire, deci o istovire a tuturor posibilităţilor rămase pînă atunci virtuale. Omul arhaic trăieşte sub neîncetata îngrijorare că s-ar putea epuiza forţele benigne sau folositoare din jurul lui. Teama că soarele, .către solstiţiul de iarnă, se va stinge definitiv, că luna nu va mai răsări, că vegetaţia ar putea să dispară etc. — sunt experienţe care l-au torturat nenumărate milenii. Aceeaşi îngrijorare îl cuprinde în faţa oricărei manifestări a puterii : că această putere riscă să se istovească, că e precară. îndeosebi este patetică îngrijorarea faţă de manifestările -periodice ale căror modalităţi cunosc momente de aparentă extincţie, curo e, bunăoară, vegetaţia.

Cu atît mai acută e îngrijorarea cînd dezintegrarea forţei pare a •se datora intervenţiei omului : culegerea primelor roade, strîngerea recoltei etc. Se aduc,. în acest caz, sacrificii, aşa numite de premiţii ; ritualul impacă pe om cu forţele active în roade şi îi îngăduie consumarea lor fără riscuri. Asemenea rituale marchează totodată începutul anului nou adică o perioadă nouă de timp, «regenerat». La Caffi şi Zulu, după sărbătorirea anului nou are loc marele dans în Kraal-ul regelui, în care timp se fierb — la un foc nou aprins de magicieni, şi în oale noi, care nu servesc decît pentru acest ceremonial — 'tot soiul de fructe. Numai după ce regele împărtăşeşte pe fiecare din această fiertură a premiţiilor, poate începe consumarea alimentară a roadelor (Loisy, *Sacrijice,* 223). La indienii Creek, ritualul de ofrandă al premiţiilor coincide cu ceremonialul de purificare şi izgonire a relelor şi păcatelor. Se sting* toate focurile şi preoţii aprind prin frecare un foc viu ; toată lumea se purifică timp de 8 zile, prin post, vomitive etc. ; cînd ceremonia de. purificare e terminată şi anul e reînnoit, se îngăduie consumarea alimentară a grînelor recoltate *(ibid.* 227).

Se disting mai multe momente în asemena rituale de primitivi : 1) primejdia de a consuma o recoltă nouă fie pentru că s-ar putea pro-•voca istovirea speciei vegetale respective, fie pentru că acel care o consumă riscă să-şi atragă asupră-şi represaliile forţei prezente în roade ; :2) evitarea acestei primejdii prin consacrarea rituală a primelor fructe ; ^şi 3; prin purificarea prealabilă («izgonirea relelor» : tip ţap ispăşitor) şi regenerarea comunităţii 4) care are loc prin reînnoirea timpului, adică reînceperea unui timp pur, primordial (orice «an nou» este o recreare a timpului). Am văzut că alungarea «anului vechi» şi, odată ou el, a tuturor relelor şi păcatelor are loc, la Azteci, concomitent cu sacrificiul i;iim;..n adus zeiţei porumbului. Scenariul dramatic comportă lupte mi-

mate, reviste militare etc., pe care le reîntâlnim şi în alte ceremoniale agricole (bunăoară, în cele mai vechi rituale asiriene).

9. Învăţatul suedez Liungman crede că originea acestor sacrificii umane cu prilejul culegerii recoltei, trebuie căutată în Egipt şi anume, în ritualele pre-asiriene, a căror cea mai veche formă el o reconstituie astfel : în timpurile preistorice, un om era înfăşat într-un snop de papirus (prototip al coloanei *ded),* i se tăia capul şi era aruncat în apă, sau era sfărîmat la treierat, i se zvîrlea organul generator în eleşteu, iar restul trupului era îngropat de popor pe cîmp. Cu prilejul sacrificiului victimei aveau loc lupte intre două cete. O formă mai nouă a ceremonialului, identifica pe Osiris «Bătrînul» în omul legat în snop, decapitat sau sfîşiat — iar pe Seth, personificarea secetei, în cei care îl lovea sau îl azvîrlea în apă. Răzbunarea lui Osiris se împlinea sacrificînd un animal care reprezenta pe Seth (ţap, gîscă, poate porc, iepure etc). Aceste ceremonii aveau loc la sfîrşitul recoltei (mijlocul lunii mai). La 17 iunie începea creşterea apelor Nilului ; mitic, Isis căuta pe Osiris. Oamenii se adunau pe mal şi plîngeau zeul ucis. Poate, cu acelaşi prilej, aveau loc plimbările rituale pe Nil ale bărcilor luminate. La începutul lui august, Isis (logodnica Nilului) înfăţişată ca o coloană conică cu spice în vîrf, era simbolic fertilizată prin ruperea zăgazurilor Nilului. Zeiţa zămislea pe Horus. Părţile trupului lui Osiris erau adunate laolaltă de Thoth. Zeul era astfel regăsit. Evenimentul se comemora prin grădinile lui Osiris. La începutul lunii noiembrie se împlinea aratul şi semănatul ritual, iar încolţirea grînelor revela renaşterea iui Osiris. In sfîrşit, o a treia şi cea mai evoluată formă (în afară de forma misterică, organizată sub PLolemei) se distingea prin rolul mai accentuat al preoţilor, prin ceremoniale mai complicate (zeii în bărci, cu 365 lămpi întovărăşesc pe Isis şi Nephtys în căutarea lui Osiris) şi prin caracterul soteriologic ai învierii lui Osiris, care a dăruit omului nu numai pîine, ci şi nemurire. Din aceste rituale, identificate mai mult sau mai puţin integral, pe coasta Siriei, în Mesopotamia, Anatolia şi Grecia s-au difuzat în timpul antichităţii şi mai târziu prin creştinism şi islamism, toate scenariile şi ceremonialele agricole în întreaga lume (voi I, 103, sq.). Credinţele germanice şi slave au împrumutat ceremonialul agricol prin contactul cu Europa Orientală şi Balcani.

Ipoteza lui Liungman deschide noi perspective în studiul ceremonialelor şi credinţelor agricole, dar dacă ea are şanse să se verifice în domeniul european şi asiatic, anevoie poate explica scenariile americane. Ceea ce putem accepta în urma cercetărilor lui Liungman este originea orientală (Egipt, Siria, Mesopotamia) a ceremonialului agricol conceput ca un sacrificiu de regenerare, integrat într-un scenariu dramatic. Ră-mîne de văzut dacă obiceiul aproape universal de a identifica în ultimul snop un animal (iepure, porc, bou, pisică, cal, ţap, vulpe, cocoş, lup etc. Frazer, 250, V, 46 sq.) de a face din ultimele spice un manechin care se aseamănă şi poartă numele acelui animal, el însuşi o personificare a puterii recoltei, a «spiritului grînelor» — dacă aceste obiceiuri şi rituale ■{omorîrea simbolică a animalului etc.) pot fi subsumate în vasta lor pluralitate arhetipului egiptean sau oriental. Frazer, se ştie, explică identificarea «spiritului grînelor» într-un animal prin legătura pe care «omul primitiv» ar fi făcut-o între animalele ascunse în holde[i] şi care

fugeau cind ultimii snopi sunt secerați — și puterea magică a vegetației (în One, 447 sq.). Cum s-ar fi putut ascunde caii, boii, lupii etc. în holde — eruditul englez nu reușește să ne convingă. De asemenea, ipoteza că divinitățile vegetației ale lumii antice ar fi fost originar concepute ca animale (Dionysos ca țap și taur, Athis și Adonis ca porc etc.) este o creație arbitrară, născută dintr-un spirit raționalist.

Liungman crede că aceste animale, care au ajuns cu timpul să personifice «puterea* sau «duhul* recoltei, nu sunt decît versiuni tardive, în bună parte vidate de sensul originar al animalelor sethiene, sacrificate la recoltă pentru a răzbuna omorîrea lui Osiris de către Seth. Astfel explică savantul suedez jertfirea animalelor roșii, îndeosebi a taurilor, | în Egipt : părul roșu era un atribut al lui Seth și ca atare cei eare-1 aveau erau identificați lui și uciși pentru a răzbuna moartea lui (Osiris voi. I, 263). Taurul sacrificat în Grecia (la Buphonia, etc). Urma de j formă taurină dată ultimului snop în Europa sau numirile ei taurine, boul jertfit și consumat cu prilejul recoltei în Franța, sfîșierea sau sacrificarea țapilor la seceriș-etc. ■— ca și sacrificiul porcului (Egipt), (înfl Austria și Elveția, ultima jerbă e numită «scroafă*), uciderea rituală a:l clinilor roșii, a vulpilor, credințele în legătură cu iepurele ascuns în holde etc. — toate acestea s-ar datora, după Liungman, transmisiuni di- j recte sau indirecte a obiceiului sacrificării animalelor sethiene. Ipoteza nu ni se pare pretutindeni confirmată de fapte. Sacrificiul taurului și al boului, bunăoară, își are rădăcinile într-o preistorie mediteraneană ne; fiuențată de scenariul asirian. Sensul cosmogonic al acestor sacrificii poate fi pus la îndoială și realizarea lor în cadrul ceremonialului agri se explică prin simetrie mistică între orice act de creație și prototi] arhetipal, Creația lumilor. Forța genezică a taurului, țapului, porcul dă seama în chip îndestulător de rostul sacrificiului lor cu prilejul cei monialeior agrare. Energia fertilizantă — concentrată în asemenea ai mal este eliberată și distribuită cîmpurilor. AceeaȘÎ magie a «creați, explică și frecvența orgiilor sau a ritualelor erotice în cadrul sărbătorii agricole. în ceea ce privește încercarea lui Liungman de a reconsti ritualul pre-asirian, ea nu explică și origina mitului și a divinității Osiris. Deosebirea între scenariul dramatic egiptean, care are loc la legerea recoltei, și drama lui Osiris este tot atît de mare ca și ace între un adulter și *Madame' Bovary* și *Anna Kerenina.* Mitul — ca romanul — înseamnă în primul rînd un act de creație și de autonomie a spiritului.

10. Pentru a încheia sumar această trecere în revistă a ceremonialelor agricole, trebuie să amintim și cîteva obiceiuri cu care ciclul se închide, sacrificiile care au loc la aducerea recoltei în hambare etc.

Finlandezii sacrifică la începutul strîngerii recoltei primul miel născut în acel an. Sîngeie e lăsat să curgă pe pămînt, iar măruntaiele sunt date simbolic ursului, «păzitorul* câmpului. Carnea e friptă și mîn-cată în comun pe holdă, lăsîndu-se pe brazdă trei bucățele pentru duhul pâmîntului. Finlandezii obișnuiesc de asemenea să pregătească la începutul secerișului anumite mîncări, probabil amintire turbure a unui prînz ceremonial (Rantasalo, V, 160 sq.). O informație estoniană menționează un loc pe cîmp numit «groapă sacrificială*, unde, pe vremuri, se afla o piatră pe care se punea în fiecare an premiții din noua recoltă

(ibid. 166). Seceratul, am văzut, şi-a păstrat până astăzi un caracter ritual ; primele trei snopuri sunt secerate în tăcere ; estonienii, germanii, suedezii, lasă pe pămînt, neculese primele 'Spice *(ib.* 168 sq.) Acest obicei din urmă este foarte răspîndit şi spicele lăsate ca ofrandă sunt destinate, după feluritele credinţe «cailor lui Othin», «vacii Femeii Pădurii», şoarecilor, sau celor «şapte fete ale hambarului» (Bavaria), sau «domnişoarei lanului» etc. *(ibid.* 186). La aducerea griului în hambare au loc mai multe ceremoniale ; bunăoară se zvîrle peste umărul stîng o mînă de grăunţe spunîndu-se : «astea sunt pentru şoareci». Umărul stîng indică sensul funerar al ofrandei. La germani, de altfel este obiceiul de a se sfărîma primele fire de fin, aduse în hambar, rostindu-se : «Asta e hrană pentru morţi». în Suedia se aduce în hambar, pîine şi vin pentru «a dobîndi ^bunăvoinţa duhului casei» *(ibid.* 191—197). La treierat se lasă deoparte cîteva spice pentru duhul ariei. Finlandezii spun că ofranda e făcută «ca să crească grîul şi la anul tot aşa» *(ib.* 201). Altă tradiţie finlandeză spune că snopul lăsat netreierat aparţine duhului pămîntului *(maanhal-tia).* In altă parte se crede că duhul casei *(talonhaltia)* vine în noaptea de Paşti şi treieră cele trei jerbe care -au fost lăsate în toamnă. Unii numesc aceste snopuri lăsate ofrandă «jerbe ale duhurilor». La suedezi, ultimul snop nu se treieră, ci se lasă pe cîmp pînă la recolta viitoare, «ca să fie anul bogat» (p. 203—206). Fără îndoială că multe din aceste ofrande au un caracter funerar. Legăturile între morţi şi fertilitatea agricolă sunt destul de trainice şi asupra lor vom reveni îndată. Să remarcăm însă simetria perfectă între ofrandele care se fac la începutul semănatului, al secerişului şi treieratului, sau aducerii în hambare. Ciclul se încheie prin sărbătoarea colectivă a recoltei, care are loc în toamnă (în regiunile nordice ia Sf. Mihail) şi care constă dintr-o masă bună, jocuri şi sacrificii aduse feluritelor duhuri (p. 221). Cu această ceremonie anul agricol e închis. Elementele agrare prezente în sărbătorile de iarnă se explică prin coaleseenţa cultelor fertilităţii cu cele funerare. Morţii, care vor proteja grăunţele semănate în pămînt au de asemenea sub jurisdicţia lor şi recolta adunată în hambare, hrana celor vii pe tot timpul iernii. Vrednică de reţinut este similaritatea între ritualele agricole de *început* şi de *sfirşit.* Ele subliniază caracterul de ciclu închis al ceremonialului agrar. «Anul» capătă aici un profil precis, o unitate inconfun-dabilă. Timpul îşi pierde omogenitatea relativă pe oare o avea pentru societăţile pre-agrare. El nu e segmentat numai în anotimpuri, ci e delimitat în unităţi perfect închise : «anul vechi» se deosebeşte net de «anul nou». Mistica regenerării forţei sacre active în vegetaţie îşi întinde eficienţa şi asupra regenerării colectivului prin reînnoirea timpului. Izgonirea «anului vechi» se face laolaltă cu izgonirea relelor şi păcatelor întregii comunităţi. Ideea aceasta de regenerare periodică înglobează şi alte domenii : bunăoară, aceia al suveranităţii. Aceeaşi teorie centrală promovează speranţele într-o regenerare a morţilor şi într-o regenerare spirituală prin iniţiere. în sfirşit, în legătură directă cu aceste credinţe — a regenerării ciclice — realizate prin ceremoniale agrare — se găsesc şi nenumăratele rituale ale «orgiei» ale reactualizării fulgurante a haosului primordial, a reintegrării în unitatea primitivă dinainte de Creaţie.

11. Agricultura -—■ ca tehnică profană şi ca formă de cult — se întîlneşte pe două planuri distincte cu lumea morţii. Cel dintîi e solida-

js iBqjşq ţnun RiSţia 13
ţs psnpe aţsa cnd
BaiBoipq ,o
pnţquiBSUE uţp
-nu aa joţai .
aţqio 'OoţuRuiieS
pruonq
ifejţs» aţaţnquţB
snquţ qns oţţţui
piupoj ţs «aoţuaq
«inuu.]Bg> •aţaîţoa
u '^eunsap tuns aţ
■sad apoUruR aţa]
,3ţriOOţ 3IB3 Ţ33
TBUBIJO ui aţ-npup; fci
]oi BZEaţuanţjui
ŢS JOţŢţJOUI
; 'ţjnuiajA aţ
ţţţBiŢţiijaj aţe
raiao no RţBpo
; DOŢ 1UAB B R3
JlBOţBqjBS
„i:ţjouj B BiiBipuţ
MUIMld UJ
p B Buydşis [1]
aţrooţ atţno ap

feuBJJO B3 UBOO
np aţe o UŢ ţţBZ
\l) JOţţUOUI
Jiuns ţpiuoţţp
Jaiuapamns o
PlOUl B 31BţţU
p.ţuazajdaj
«J E aţBUUŢA
i ttip Ţnun na
ui ţţnui youi
f>S 'ZI

E3 JOŢTÎJoUI
q •aţsiţooaJ
jpup ţţJnui
qnpuBaias
' |ps 8 'III
'jŢiţrap
"fejBdB nt?
'IIOUI ap
'UBUI J O
U3
■pas ţs

noiaoiAi

«ţnuţjţBg» Bţţumu 'sqjaţ Bunţrn 'BţqBJV UI '(081 *"ou3tuoB3\oxd* 'uospurjj qţo) Jop.jna.3ni Jojnţnţ îs JoţaţUBţd BţBţA nep (joţţţjoui aţaţaţjns BoţpB) aţunţuţA şa apys pouiodoaQ pmoţnB, JBţ 'aţaţuŢUias BOSBapoJ BS ţs Boseajo fs OBij, ppioui joţao aţunqnp B3 aunds au aţBjaodţH "joţţpotu. B ţs mpru -UŢured BajBoţno a ţnaâajsi 'Bounuu auţCţjds ţ-BS ţs azaţuţAnodUţq Ţ-BS BO joţ BZBasejpB as ţţ prtJBSnţd ţs mo ap adBOJdB ţeui ţjoaun Tuns BUUU uţp ' EpsaoB. JBp — aopţţjotu pe ţs Joţaîpiţuias ţnupsap BAUţodoap Bzeaţpxiuoa iţţBţţţppiaj B B;ţa2~BajBx\p TYBS raţmB£-B*uiBX\[•Joţţţjoui BipipsunC qns BTJB as aţaţunţug 'ţuţuiBd ui aiBdojSuţ *zvays* duiţţ ţţg 'aţaţţoaaj BţaţQjd aţ B ţs aţţjBţuţuiBsuţ BjşdB aţ B ruţuad ţa ap 3ioA.au nB[1] ţţţA îs BO ţBjBAapB uţţnd ţEm a nu '3Ap,Buţixtja§ ţs aoţţBuijads aţţţBţţpepoui BţnBo ţţţjom ŞOBQ

ţ -B3ŢZ9Ua§

aiBţs o-jţuţ Bpaţojd ţ-B ap 'euiţ^do BţBţţA aţţţpuoa o ţniripunjap Baia B ap BaţŢBţ.ţsiaoau ui ^OŢ ŢB.ţnB3 aţnqajţ. suas JOJB3 pe ţs aţjBd BţţB ui ţuaAaj moA EJOJB3 BidnsB 'aoţţoqmţs UBS apBaj 'maţaom-^sod epţţJ0ŢBSB3 mBUoţţuam ţeui BS, nţnuI '(S8 'Q?J ţJB^uimjomux BŢ_ ţs Byanu BT sţsasoţoj as («ţţîui» 'JJIA ui iB'mnu apazunjj BSB']_ as ţ BţnjBO ajoqjB un 'pjof\[ui 'jBuţSţJo) unp -BJQ, ap pnmo^ qn^jom Buidmiţui B ruţuad ji^ţmţa ui şaipţi' as ajB3 ţaa no ouuapţ aţsa a^ţjoţBSBa ţqoaj&d ţajauxţ ijiumap' ui B^BUI as ajBO «ajBouo ap ţn3JVy> '(28 'Qli BSBajţui ap aţţţqooJ uţ aaBdojSui îuns epamaj 'BUţqQ ui ţs ip 33'ţpaou apuBţ ui ţţţB 'uauauiasB 3Q '"uimioiu uţ Ba no BŢ o-ţs ao 'ajţsaz ap BpBţ uţ pqunu ap pnţjoî uţp a^jBd o BZBeaţsşd tqauiaşf 'Bxpans uj •ŢŢA jopao ape aŢB^ţţţţjai, ap aţţjnţţj Bţ aijnd BŢ ŞS BO aţţz aţ3o« ui ojoauţ as IlUoM '('t>s 18 *'sd^u Hmiţj-dl* \vuosvas 'qp^H 'H) aiaţuţmjom osaCţjSui as ţs apţunu 3BJ as ţoun^B ţoţ ţs asBoţdoo aţeqouBq ooţ IIB unţoşjQ ap aţaţţz uţ qţpţA B 'ţiţBţţpţjaj B ajBjqaţao o draţi ţsBTaoB ui ţs Jonqioui B ajBoiyq -JBS o aţsa (*ţnf») aoxpjou aţajBodod Bţ ţnunpBjp) -ajEucizni aoţ Buţţdap Bţ Buid ţjoaun punjţBdajţuţ as aoţzauaâ ţs BJBJSB ajBjaunj aţaţţno ţpuţ Bsuţj-ţs ap ţţţB Bja BOţţoja BţiaţA ţs aţţooaj 'ţsouip.iţs ajţuţ EjnţBSaT '('bs *qţ 'sioutxij* sap *uoiBipy; vq* 'ţauBjQ) ţţţjom ţţBdojSuţ nBja 'ţqnsspsp 'spun ţs 'aţsuţjS nBjţsBd as apun oţooB' ■— ţaţuţnooţ ţB ţBoaunţui ţBra ţao rrqioo uţ BTJB as ţBţţdnu ţn^Bd 'Buţqo uţ -(ggţ 'j *'di6oiu£* 'jaĂsţ'i) OBţsţpoajB un ţs dmŢţ ţsBţasB uţ BţBjapţsuos — joţţţjora BsnpB BpuBjjo Bţuaţaoxs uud Bia BaţosBj Bţpuţ uţ -ţa ap ţjnţiBţB ţţnţUBţzap ţBţţA ţnuţţd-Bajd uţp aidnjj -uţ as ies ţnpuujap BO njţuad — aţuţuuoui B§uţţ jBţqo ooţ UBSAB aţapqo -UBq 'ţjnmajA ej -joţţţjom BajBjomamoo Bţ ţs ţp 'aţo3ţj§B aţţjoo,BqjBS Bţ *%vye* ţţqBsuadsţpuţ a 'ţa Boţţdmţ ap BJBO ad aţasaoxa sţBoţ n3 'ţBdso un "» anĂiaua ap ajBjţuaouoo BauamasB o aţsa Aţţoeţoo ţnţBdso

■ajBasauuBui Bţuauţmi

ţs

ţs— BţBţţA aţSjaua ap «w^v ------------

■aJB'ţsajţuBui Bţuauţmţ

ap ţuamjag ţs Bţuaţod ap sonţadmţ ţuaino un-jţuţ BZBaaasuţ ţţ ţs ţsţUBţs -qns BaţBţţnoBA BZBasuadmoo 9ţ ţBţţA jods ţsiaoB ea njţusd 'BOTOBSIO Bunţ -jnj aoţjo ap 'aţSoţoţq uţţd-Bajd ap aţBţasuţ tuns joţţţjom aţaţaţjns "ţţSjo ţs Bţuaţndo 'ţjnţţj uţjd aţBqjaoBxa 'aţţnţuBţzap 'aţBioţdmţ ^uns UBran ţnţndnaS aţB ţs ţţjnţBU ape aaţzauaS aţaţjoj pup 'ţapţupoj aţB asţz-Bse aţţjoţijqjBs Bţ BOţpB 'joţţţBţţAţpaţoo B, BţeţţA aunţsuaţ, BmţxBm ap aţaţuam -om ui saţB pem 'ŢŢA Joţ33 Joţaţuţnooţ BmCBajd uţ şunpB as ţa BaaoB BQ ■Bmaoj BUOU o qns, BţBţA Bţ joţ BajţuaAaj BţdEaţsB ţţţjom 'Boţjnţsţ Baoţjţ -BUI uţ aţBdO'jSuţ aţaţunBjS ţs BQ qţBţţpunaai ţaţţuqţpoau ŢS lazauaSţţed ţB 'ţţjaţsBuaj ţB jaţsţm ţsaoB ap ţqasoapuţ ţsBjţB tuns ţţţjom ţi '. as-npuu -ods aanpojdaj as QJBO ţţţaţA B 'ţţţBţţţţţjaj B Bsţuqaţ o vnr>aiW uţjd aţsa BjnţţnoţjgB 'aţjBd BţţB ap aıCţ -BţţqţsaooB joţ ţBtunu 'eoţuop Bauiţsuaraţp uţ punjţBd ţs aţBdojSuţ tuns aţaţuimas ţs ţţţjom '. ţnţuţmBd no BaţBţţj

pătrund în
. .agricultura
produce spo-
renaşterii, al
>pate în ma-
nouă formă, j
ales în mo-la
sărbătorile
ale grupului i!
opulenţă şi j de
orice fur-
'acuitatea sub-şi
germeni de

•gie vitală — şi
perisabil atît la
1 vremuri, ban-
Hictul să se în-
rdia fasolea era
acelaşi timp Şi
apţial se afla în
str'au grînele, şi
ion des Chinois,
ra atît de strînsă
i uneori pînă la
jul») este o săr-
ităţii, a vieţii. în
se fac nunţile şi
|s, 81 sq.). Morţii
fete ale celor vii.
"m lada de zestre,
I nordice cit şi în
ib. 82). «Arcul de
Sorite este identic
;ul. Pomul de Cra-
zele numai în vîrf,
82). Inutil să^mai
lice, asupra cărora
1 tot în necesitatea
loiecta într-o stare

feinative, nu e mai apăra
însămînţările lămînt,
grăunţele se «-Zeiţă a
fertilităţii rtiior — dar
aceştia ii li se adresează
lor 1 e culoarea pămîn-e
celor morţi fac sa *ikei*
ştie că vînturile ituror
lucrurilor (cit. iă, numită
«Bătrînul»

şi secerată de chiar stăpînul lanului, se aşează în mormînt şi se îngroapă cu o rugăciune în care se cere ca «grîul să renască din moarte» (Liung-rnan, I, 249). în timpul semănatului, finlandezii îngroapă în pămînt oase de mort (luate din cimitire şi înapoiate după recoltă) sau obiecte care au aparţinut morţilor. în lipsă, plugarii se mulţumesc şi ou pămînt din cimitir, sau de la o răscruce pe unde au fost trecuţi morţii (Rantasalo, III, 8 sq.). La germani se obişnuieşte să se risipească pe eîmp, odată cu semănatul, ţărînă adusă de pe un mormînt proaspăt, sau paiele pe care a murit cineva *(ib.* 14). Şarpele, animal prin excelenţă funerar, protejează recoltele. La începutul semănăturilor, primăvara, se aduceau sacrificii morţilor ca să apere şi să sprijine recolta *(ib.* 114).

12. Solidaritatea morţilor cu fertilitatea şi eu agricultura se observă încă mult mai clar cînd cercetăm sărbătorile sau divinităţile în legătură cu unul din aceste două sisteme culturale. De cele mai multe ori, o divinitate a rodniciei teluric-vegetale devine şi una a morţilor. Holika, reprezentată originar sub înfăţişarea unui arbore, este mai târziu divinitate a morţilor şi geniu al fecundităţii vegetale (Meyer, I, **140,** 152). O sumedenie de *Genii* ai vegetaţiei şi creşterii, de structură şi origină chtonică sunt asimilate pînă la desfigurare grupei amorfe a sufletelor morţilor *(ib.* II, 104). în Grecia arhaică morţii, ca şi grînele, erau aşezaţi în oale de lut ars. Divinităţilor clasice ale lumii subterane li se aduceau ca ofrande lumini, întocmai ca şi divinităţilor fertilităţii (F. Altheim, *Terra Mater,* 137). Feronia este numită : *dea agrorum sive inferorum (ib.* 107). Durga, marea zeiţă a fecundităţii, care subsumează o puzderie de culte locale şi îndeosebi de culte ale vegetaţiei, devine şi divinitatea stăpină a duhurilor celor morţi.

în privinţa sărbătorilor, să amintim numai că vechea comemorare indiană a morţilor cădea în toiul culesului grînelor şi era în acelaşi timp sărbătoarea principală a recoltei (Meyer, II, 104). Acelaşi lucru am văzut că a avut loc în ţările nordice. în antichitate, cultul manilor se săvîrşea odată cu ceremonialele vegetaţiei. Cele mai importante sărbători agrare ale fertilităţii au ajuns să coincidă cu serbările de cinstire ale morţilor. Pe vremuri, Sf. Mihail (29 septembrie) era în acelaşi timp sărbătoarea morţilor şi a recoltei în tot nordul şi centrul Europei. Iar cultul funerar influenţează tot mai mult cultele rodniciei, însuşindu-şi rituale, conver-tindu-le în ofrande sau sacrificii aduse sufletelor strămoşilor. Morţii sunt cei care locuiesc sub pămînt, şi benevolenţa lor se cere captată. Grăunţele aruncate peste umărul stîng ca şi cele oferite prinos «şoarecilor», le sunt destinate. împăcaţi, hrăniţi, solicitaţi, ei protejează şi sporesc recoltele. «Bătrânul» sau «Baba» în care sătenii văd o personificare a «puterilor» şi rodniciei lanului — începe cu timpul să-şi accentueze profilul mitic sub influenţa credinţelor funerare ; el îşi însuşeşte structura şi atributele «strămoşilor^, a duhurilor morţilor.

Lucrul acesta este îndeobşte identificabil în credinţele neamurilor germanice. Othin, divinitate funerară, şeful «hoardei turbate» a sufletelor ce nu-şi găsesc liniştea, îşi însuşeşte o seamă de rituri şi situaţii din ansamblul cultelor fecundităţii şi îndeosebi a celor agrare. La sărbătoarea pur funerară a nordicilor, Yule, care cade la solstiţiul de iarnă, este adusă şi cea din urmă jerbă a recoltei din acel an şi din ea se face efigia unui bărbat sau femeie, a unui .ţap, cocoş sau alt animal (refe-

rinţe în de Vries, 21). Este semnificativ faptul că formele animale în care se manifestă «puterea* vegetaţiei sunt aceleaşi sub care se înfăţişează sufletele morţilor. într-un anumit moment al istoriei celor două culte nu se mai poate preciza dacă un duh înfăţişîndu-se theriomorf reprezintă sufletele celor plecaţi, sau este o personificare animalesească a forţei telurico-vegetale. Coalescenţa aceasta a dat naştere unor nesfîrşite confuzii şi controversele învăţaţilor nu s-au încheiat nici astăzi cu privire la, bunăoară, caracterul agrar sau funerar al lui Othin, origina ceremoniilor de la Yule, etc. în realitate avem de a face cu ansambluri rituale şi mitice, în care moartea şi renaşterea vieţii se întrepătrund, converti ndu-.se în momente distincte ale aceleiaşi realităţi trans-umane. Zonele de întâlnire între cultele rodniciei şi cele funerare sunt atît de numeroase şi de categorice încît nu e de mirare că se ajunge, după simbioză şi coalescenţa la o nouă sinteză religioasă, fundamentată de o nouă şi mai amplă valorificare a existenţei omului în Cosmos.

Această sinteză se întîlneşte sub forma ei definitivă încă din mileniul II în. Ch. în lumea egeeano-orientală, şi ea a făcut posibilă eflorescenta misterelor. în nordul Europei, ca şi în China, coalescenţa celor două culte a început încă din preistorie (cf. de ex. It. Rydh *Symbolism in mortuary ceramics),* dar este probabil că o sinteză desăvîrşită şi coerent formulată n-a avut loc decît mai tîrziu. Fapt este că, în nord, solsti-ţiul de iarnă are o importanţă mult mai mare decît în sudul mediteranean. Yule eiste sărbătoarea patetică a acestui moment cosmic hotărîtor, şi atunci morţii se adună în preajma celor vii, pentru că tot atunci se prevesteşte reînvierea «anului* şi deci a primăverii. Sufletele morţilor sunt atrase de ceea ce «începe*, de ceea ce «se creează* : un an nou (şi ca orice început — o repetare simbolică a actului Creaţiei), o nouă explozie vitală în torpoarea iernei (nesfîrşitele banchete, libaţii şi orgii ; matrimoniile), o nouă primăvară. Viii se adună ca să biciuiască prin excesele lor biologice energia soarelui în maxim declin ; neliniştea şi nădejdile lor sunt concentrate asupra vegetaţiei, a destinului recoltei viitoare. Cele două destine — agrar şi funerar — se întretaie şi se contopesc, alcătuind în cele din urmă o singură modalitate, a existenţei : cea larvară, pre-germinativă.

13. Germenii au ei înşişi nevoie de a fi ajutaţi sau, cel puţin, întovărăşiţi în procesul lor de creştere. Una din cele dintîi şi cele mai esenţiale descoperiri ale omului arhaic a fost tocmai această solidaritate între formele şi actele vieţii, pe care a fructificat-o magic în următoarea metodă : ceea ce se face laolaltă, împreună, se face mai spornic. Fecunditatea femeii influenţează fecunditatea cîmpului, dar la rîndul ei, bogăţia vegetaţiei ajută femeia să rodească. Morţii colaborează şi la una şi la cealaltă, aşteptând în acelaş timp, de la ambele izvoare de fertilitate, energia şi substanţa care să-i reintegreze fluxului vital. Astfel, cînd se apropie momentul critic al recoltei, cînd orzul începe să încolţească, negrii Ewe din Africa de Vest (Coasta Sclavilor) îşi iau măsuri de precauţie împotriva dezastrelor prin orgii rituale. Un număr considerabil de tinere fete sunt oferite drept mirese zeului Bython. Hierogamia e consumată în templu de reprezentanţii zeului, preoţii, iar fetele sau soţiile care au fost astfel consacrate, continuă un anumit timp prostituţia sacră în incinta sanctuarului. Hierogamia e făcută, mărturisit, pentru asigu-

rărea fertilităţii pământului şi animalelor (Frazer, Adonis). Rolul preoţilor trădează o formă evoluată a ritualului care, originar, presupunea doar unirea a cât mai multe perechi pe cîmpul înverzit. Este ceea ce se întîmplă în China, unde tinerii şi fetele se împreunau primăvara pe pă-mint, convinşi fiind că gestul lor contribuie la regenerarea cosmică, adu-cînd «germinaţia universală»-, cum se numesc ploile acelui anotimp (Gra-net, op. cit., 13). Urme de asemenea căsătorii juvenile pe brazdele fraged încolţite pot fi identificate şi în tradiţiile helene ; prototipul lor era unirea Demetrei cu Iason. Patru zile înainte de semănat, Pipilii din Africa Centrală dorm despărţiţi de soţiile lor, pentru a putea fi excesivi în noap-tea precedînd semănăturile. Anumite perechi trebuie să fie active chiar în momentul semănatului. în unele locuri din Java, cînd înfloreşte orezul, soţul şi soţia se împreună pe cîmp. (Frazer, 136). Nunţi săvârşite ritual pe cîmpuri, strînsa legătură între vegetaţie şi erotică, marcată prin prezenţa arborelui sacru («maj») la celebrarea căsătoriilor — sunt frecvente în centrul şi nordul Europei, pînă aproape de zilele noastre (cf. referinţe în Mannhardt, *Wald undi Feld-Kulte,* I, 480 sq.). In Ucraina, era obiceiul ca la Sfîntul Gheorghe, după ce preotul binecuvânta recolta, perechi tinere să se rostogolească pe brazdă. în Rusia, preotul însuşi era rostogolit de femei pe brazdă — fără îndoială nu numai pentru a consacra recolta, ci şi în amintirea, cît ar fi fost ea de tulbure, a hieroga-miei primordiale (Frazer, 136). în alte părţi hierogamia s-a redus la dansul ceremonial al unei perechi împodobite cu spice de grîu sau la căsătoria alegorică a «Miresei griului»- cu «Mirele»-. Asemenea căsătorii sunt sărbătorite în_ Silezia cu mult alai, tinerii fiind conduşi de toţi într-un car împodobit nupţial, de la cîmp pînă în sat (Frazer, 409). Să amintim că obiceiurile europene cu prilejul strîngerii recoltei sunt analoage celor care au loc primăvara, oînd se exaltă şi se omagiază vegetaţia şi arborii, în ambele ansambluri ceremoniale, puterea sau duhul este reprezentat şi direct printr-un arbore, sau o jerbă din spice, şi printr-o pereche umană şi ambele ceremoniale au o influenţă fertilizantă asupra vegetaţiei, turmelor şi femeilor (Frazer, 410). Este aceeaşi nevoie a omului arhaic de «a face lucrurile laolaltă»-, de «a se afla împreună»-. Perechea care uneori personifică «puterea» sau geniile vegetaţiei este ea însăşi un centru energetic capabil să potenţeze agentul pe care îl reprezintă. Forţa magică a vegetaţiei sporeşte, prin simplul fapt că e «reprezentată», că e, am spune, încorporată într-o tînără pereche cu maxime posibilităţi, dacă nu chiar actualizări erotice. Perechea aceasta, «mirele» şi «mireasa», nu e decît un simulacru alegoric a ceea ce pe vremuri se petrecea aevea : repetarea gestului primordial, hierogamia.

14. Hierogamiei îi corespunde, in general, orgia. Unirii perechii divine trebuia să-i răspundă, pe pămînt, desăvârşita frenezie genetică. Alături de perechile tinere care repetau hierogamia pe brazde, trebuie să aibă loc o potenţare maximă a tuturor forţelor colectivităţii. Cînd, în luna mai se celebrează de către populaţia Oraon nunta zeului Soarelui, cu zeiţa pământului, preotul se împreunează public cu soţia lui, urmînd apoi o orgie indescriptibilă (Frazer, V, 46—48). Aceleaşi origii au loc în unele insule, la vest de Noua Guinee şi nord de Australia (Leti, Sar-mata, etc), cu prilejul coborîrii Soarelui pe Pământ, la începutul anotimpului ploilor (Frazer, Golden, 136). Oamenii nu pot face altceva decît să

imite modelul divin — mai ales cînd de această imitaţie depinde bunăstarea 'întregii lumi şi, îndeosebi, destinul vieţii vegetale şi animale. Excesele împlinesc un rol precis şi salutar în economia sacrului. Ele rup-zăgazurile între om, societate, natură şi zei ; ajută să circule forţa, viaţa, germenii dintr-un nivel într-altul, dintr-o zonă a realităţii în toate celelalte. Ceea ce este vidat de substanţă se împlineşte, ceea ce este fragmentat se reintegrează în unitate, ceea ce este izolat se topeşte în marea matrice universală. Orgia face să circule energia biotieă şi sacră. Pretexte pentru dezlănţuirea ei sunt îndeosebi momentele de criză cosmică sau de opulenţă. în timp de secetă, în multe părţi aleargă femeile goale' pe cîrnp, ca să trezească virilitatea Cerului şi să provoace ploaia. în alte regiuni, nunţile sau naşterile gemenilor se sărbătoresc prin uriaşe, înspăimântătoare orgii ; aşa procedează, bunăoară, Baganda din Africa, sau locuitorii arhipelagului Fiji (cf. Meyer I, 69, n 1). Cu atât mai vîrtos se explică orgiile în legătură cu drama vegetaţiei şi îndeosebi cu ceremo-nialele agrare. Pământul trebuie însufleţit, Cerul trebuie îndîrjit, ca hie-rogamia cosmică — ploaia, căldura — să se împlinească în condiţii optime, ca grînele să crească şi să rodească, femeile să nască 'fii, animalele să se înmulţească şi morţii să-şi poată îndestula nefiinţa cu fiinţă.

Indienii Kana din Brazilia biciuiesc forţele de reproducţie ale pă-mîntului, animalelor şi oamenilor printr-un dans phalic în care mimează actul generator. Dansul e urmat de o orgie colectivă (ref. în Meyer, I, 71 sq.). Pot fi de asemenea descoperite urme phaliee în ceremoniile agrare europene : «Bătrânul»- este uneori înfăţişat phalomorf, iar ultimul snop e numit pe alocuri «Târfă» sau i se alcătuieşte un cap negru cu buze roşii, originar culorile magic simbolice ale organului generator feminin (Mannhardt. Myth. Forsch, 19, 339 ; *Handworterbuch d. deutschen Ahergiauhens,* V, sp. 281, 284, 302). Se cuvin amintite aici şi excesele care aveau loc la anumite sărbători arhaice ale vegetaţiei ; bunăoară, la Floralia romană (27 aprilie) cînd convoaie de tineri goi defilau pe străzi, sau la Lupercalia, cînd tinerii goi atingeau femeile ca să le facă rodnice, sau ia Holi, principala sărbătoare indiană a vegetaţiei, cînd totul era îngăduit. Holi a păstrat pină în timpurile din urmă toate atributele unei orgii colective, dezlănţuite pentru a exacerba şi maximaliza forţele de reproducere şi creaţie ale întregii Naturi. Orice decenţă este uitată pentru că e vorba de un lucru mult mai serios decît respectul normelor şi obiceiurilor : este vorba de asigurarea continuităţii vieţii. Grupuri compacte de bărbaţi şi copii circulă pe uliţe cântând, strigând şi împroşeîn-clu-se cu pulbere de *holi* şi cu apă înroşită — roşul ,fiind prin excelenţă culoarea vitală şi genezică. întâlnind sau zărind femei înapoia ferestrelor, tradiţia cere ca trecătorii să le adreseze cele mai violente obscenităţi şi injurii. Valoarea magică a injuriilor obscene e bine cunoscută, şi ea era apreciată chiar în culturi evoluate (cf. Thesmqphoriile ateniene etc). în timpul sărbătorii Bali, indienii îşi îngăduie de asemenea o foarte mare libertate sexuală, fiind iertată orice împreunare în afară de incest (texte puranice în Meyer, II, 108 sq.). Hosii, din nord-vestul Indiei practică teribile orgii în timpul culesului recoltei, justificând aceste excese prin tendinţele vicioase exacerbate în bărbaţi şi femei, şi care trebuiesc îndestulate pentru echilibrul comunităţii (Frazer, IX, 136, sq.). Dezmăţul care se obişnuia la sărbătorile recoltei în Europa centrală si nordică a fost- înfierat în multe sinoduri (bunăoară, cel de la Auxerra, din 590) şi

de mulţi autori medievali, continuînd totuşi în unele părţi pînă in zilele noastre (ci. referinţele în Meyer, II, 113).

'15. Orgiile nu se articulează cu .exclusivitate-în ansamblurile agrare, deşi ele păstrează întotdeauna anumite incidenţe ou riturile de regenerare («anul nou») şi fecunditatea. Sensul metafizic şi funcţia psihologică a orgiei va reieşi mai clar din alte capitole ale cărţii de faţă. De pe a curo putem surprinde însă, o perfectă analogie între fenomenul şi mistica agricolă şi orgie ca modalitate a vieţii colective. întocmai ca seminţele care-şi pierd contururile in marea contopire subterană, desfăcîndu-se şi devenind altceva (germinarea, îneolţirea) — oamenii îşi topesc individualitatea în orgie, totaiizîndu-se într-o singură mare unitate yie. Astfel se realizează o patetică şi definitivă confuzie, în care nici o «formă* şi nici o «lege* nu se mai poate distinge. Se reactualizează experimental starea- primordială pre-formală, «haotică» — stare ce corespunde, în ordine cosmică, nediferenţierii haotice de dinainte de Creaţie — pentru a promova, prin virtutea magiei imitative, topirea germenilor în aceeaşi matrice telurică. Omul se reintegrează într-o unitate bio-cosmică, chiar dacă această unitate înseamnă o regresiune de la modalitatea persoanei la aceia de germen. într-un anumit sens, orgia îngăduie omului o condiţie agricolă. Abolirea normelor, a limitelor şi a individualităţilor, trăirea deplină a tuturor posibilităţilor telurice şi nocturne echivalează cu dobîndirea condiţiei seminţelor care se descompun în pământ, abando-nîndu-şi formele pentru a da naştere unei noi plante.

între alte funcţiuni pe care le împlineşte în economia spirituală şi psihologică a unei colectivităţi orgia are şi pe aceea de a face posibilă şi a pregăti «reînnoirea», regenerarea vieţii. Trezire'a dintr-o orgie poate fi omologată cu ivirea colţului verde din brazdă : o nouă viaţă începe şi pentru această viaţă nouă orgia 1-a îndestulat pe om cu substanţe şi elan. Ceva mai mult : orgia, reacluaiizînd haosul mitic dinaintea Creaţiei, face posibilă repetarea acestei Creaţii. Omul regresează provizoriu în starea amorfă, pre-formală, nocturnă a «haosului» — pentru a putea renaşte cu mai multă vigoare în forma sa diurnă. Orgia, ea şi cufundarea în apă, anulează creaţia, dar în acelaşi timp o regenerează ; eoincizîhd fulgurant cu totalitatea nediferenţiată pre-cosmică, omul speră să revină la sine resemnat, regenerat, într-un cuvînt un «om nou». Identificăm şi în structura şi funcţia orgiei dorinţa de repetare a unui gest primordial : Creaţia organizând haosul. Şi identificăm de asemenea în ritmul viaţă cotidiană — orgie (Saturnaiii, Carnaval etc.) aceeaşi viziune ritmică a vieţii, alcătuită din faptă şi somn, naştere şi moarte, şi 'aceeaşi intuiţie ciclică a Cosmosului, care se iveşte din. haos şi se reîntoarce în el printr-o catastrofă (pe plan limitat — Atlantida) sau o *mahapralaya,* o «mare diso-luţie». Formele turpe şi monstruoase ale orgiei sunt, fără îndoială, degradări mizere ale acestei fundamentale intuiţii a ritualului cosmic şi a artei de regenerare şi reînnoire. Nu de ia aceste forme aberante trebuie să plecăm pentru a înţelege originea şi funcţiunea orgiei. Orice «sărbătoare» cuprinde în structura ei vocaţia orgiastică.

16. Se cuvine să subliniem structura soteriologică a misticei agrare, chiar în formele ei neorgiastice. Viaţa vegetală care se regenerează prin aparenta ei dispariţie (îngroparea seminţelor) este în acelaşi timp un

exemplu şi o speranţă ; acelaşi lucru se poate întâmpla şi ou morţii şi cu sufletele oamenilor. Este adevărat că spectacolul acestei regenerări ritmice nu e un «dat», nu se oferă contemplaţiei omului — ci, în credinţele arhaice, este un fapt care se întâmplă datorită riturilor şi acţiunilor umane. Regenerarea *se dobîndeşte* — prin gesturi magice, prin Marea Zeiţă, prin prezenţa femeii, prin puterea Ero-sului, prin colaborarea întregului Cosmos (ploile, căldura, etc). Ceva mai mult : toate acestea sunt posibile întrucît se repetă un gest primordial — fie el hiero-gamie, fie regenerarea timpului, («anul nou»), fie orgia care reactualizează regimul haotic arhetipal.- Nimic nu se obţine de-a gata ; îţi poţi cîştiga viaţa numai muncind, adică acţionînd în conformitate cu normele intuite de conştiinţa agricolă : repetând gesturile primordiale. Deci, speranţele pe care şi le leagă omul agricol de exemplul vegetaţiei sunt de la început orientate către gest, către *fapt.* Procedând într-un anumit fel, acţionînd după anumite modele, omul poate spera în regenerare. Actul, ritual, este indispensabil. De acest amănunt va trebui să ne amintim cînd vom cerceta misterele antice, care nu numai că au păstrat urme de ceremoniale agrare, dar care nu se puteau organiza ca religii iniţiatice dacă n-ar fi avut înapoia lor o iungă preistorie de mistică agrară : adică dacă spectacolul regenerării periodice a vegetaţiei nu ar fi revelat, cu multe mii de ani înainte, solidaritatea între om şi sămînţă şi speranţele într-o regenerare după şi prin moarte.

Se obişnuieşte a se spune că descoperirea agriculturii a schimbat radical destinul omenirii, asigurîndu-i o hrană abundentă şi îngăduind o creştere prodigoasă a populaţiei. Nouă ni se pare că descoperirea agriculturii a avut consecinţe hotărîtoare pentru cu totul alte motive. Nu creşterea populaţiei sau supraalimentaţia a decis destinul omenirii — ci *teoria* pe care şi-a însuşit-o omul descoperind agricultura. Ceea ce a *văzut* el în grîne, ceea ce a învăţat el din contactul cu ele, ceea ce a *înţeles* din exemplul seminţelor care-şi pierd forma sub pămînt au alcătuit lecţia hotărîtoare. Agricultura a relevat omului o anumită unitate a vieţii organice —• analogia femeie-eîmp, act generator— semănat etc. — şi de la această revelaţie au pornit cele mai fundamentale ' sinteze mentale. Viaţa ritmică, moartea Ca regresiune etc. Esenţiale pentru evoluţia omenirii au fost aceste sinteze mentale, făcute posibile numai după descoperirea agriculturii. Una din principalele rădăcini ale optimismului so-teriologic se află în mistica agrară preistorică : întocmai ca sămînţa mortul poate nădăjdui într-o revenire la viaţă, sub o formă nouă. Dar, de asemenea viziunea melancolică, uşor sceptică, a vieţii, tot în contemplaţia lumii vegetale îşi are originea : omul e ca floarea cîmpului...

mpla şi ou morţii şi ui acestei regenerări Imului — ci, în cre-ită riturilor şi acţiu-gesturi magice, prin Irosului, prin colabo-mai mult: toate aces-rdial — fie el hiero-orgia care reactuali-e de-a gata ; îţi poţi iformitate cu normele rimordiale. Deci, spe-tul vegetaţiei sunt de ,d într-un anumit fel, în regenerare. Actul, j'i să ne amintim cînd t păstrat urme de ce-a ca religii iniţiatice mistică agrară : adică nu ar fi revelat, cu sămînţă şi speranţele

jriculturii a schimbat ■undentă şi îngăduind că descoperirea agri-totul alte motive. Nu festinul omenirii — ci iltura. Ceea ce a *văzut* ele, ceea ce a *înţeles* ămînt au alcătuit lec-umită uniit'ate a vieţii semănat etc. — şi de itale sinteze mentale. pentru evoluţia ome-le numiai după desco-ale optimismului so-cmai ca sămînţa mor-formă nouă. Dar, de eţii, tot în contempla-ea cîmpului...

III
COMENTARII

OM

«Comentariile de față ar cîștiga în interes dacă ar putea, fi cetite împreună cu unele din studiile noastre anterioare... Ele jac parte din aceeași „familie"' de studii gîndite, elaborate și în parte definitiv redactate în anii 1935—38.»

(1943)

Iii cârteai cercat să
demcj care sunt c'Oif
caracter comuf
practici şi m
erimental ■a», Evit
devoţional Qosofică

Aş vrea î
menul *ten* taţii
indiene, din
experieâ

ţa. Viaţa p ci pentru
orii c decât ^sacri
cursul istoriei? *say*
e efemer,-nu mai
ponte Din motive .
<ia gestul" atunci la
î_E nu este nici laţii
metafizi în' altă
parte nele. Este uş«
au o notă oţ^H lism.
Upanislude ginii» şi
asceţii f" mai cred
în efi
crul»,
absoi
formatori, ascej
«moarte», "iluztr
rile mistice şi as
sete de experief
devoţionale medi
mistică.

BDţpja ţS 9ţUIţiptB 'BOŢţSŢUI aţgoţOţZţJ 'lUSţjpiB^ UI '9ţBA9ţp9UI 9ţBU0ţpAap aţap9.ma> ui pupiaaoB IBIM *%o* BpajţUBui as paj, ţs *viuauddx3* ap aps BpBSOB BO '"DlSo^ B3UI B31JB0 UT pţBJB Uiy 'auaipuţ 90ţpOSB ŢS aOŢPŢUI 3TTJ -ţpsţui apo^ BZBazuapBjBa ţau-oiu» apsa Bpnpuax •«ţţjoznxp '«apBom» '«apBpsqB>> riBaa apreip aţaţnuuoi ţs aţunpaS 'pţpŢui îs ŢpasB 'uopuuoi -aa ţpaoB ruiua^ 'g mţnpţjţjoBS B «arezuouaţuţ» o-pui ţnppsqB '-«T/UD -BS» *'\w\pdx* asasB§ ţs BţuBO ţpx 'aţpaA ţnţnţBnpi Bpiapţp ui paia IBUI nu — puţppnq mpuSesaui auBJoduiapioa apaş joTjapanpj ŢţpasB ţs «ŢŢUŢS *-o/L»* 'Biţppng 'BjTABqejj\['BtţţBUBASJBjj 'sBiţBCBiAUBd appBqsraBd'fi 'uisţţ - Bnpi ap Bpj BiU9ui9qaA Baţpao jBţup nBs Bpiajajţpuţ : Bumiioo şpu O ne auaţpuţ apuŢUids ţţîinţoAaj apaaB apoi BO pAjasqo. ap aosn apa -aţau -BUiqBig ţs aţapay\ nBasB§ o apun OŢODB 'nptjţioBS ui ppp apBd Bip UT 'eurţpn Bapupai 'ţnpiţosqB *'\w\pax* aiadoasap BS BDjBaoui aoŢZŢppui ţţpţ -noads ap ţs aoţpţui auuoja.i ap apaş o 'Şl'lspABsap ţzspB. piu *3^a* nu ajBO 'ţţpodoid ŢjB'Ui ap aţBnppds npvŢQAai pun aţunpdaoui BT ţounp uiBppv 'BunBapppn aaBpţps IBUI nu ţnţnpiAno E ţs ţnţnpaS BŢSBUI — 2 Bpuoţpiaui sns ţB,ui BspBa ui Ţeuţuiexa uiB-aţ axe» ad aAţpiu UŢQ ■apnpi ţs ipţjţrtaBs uud 'ŢnpiţosqB '«puoBs»- Bzţpai BSUI apod ţBux nu B3ţpaA~pod BUBţpuţ Bapupnppdg •Aippi 'AţpoţjŢuraasau 'aauiap a *fvos o% si* p-yţ *'\vdJLi o-)so* 'BJOBS BUOZ ap oţoouţp psţxa 9a ţox paţiopţ ţnsino ui uauuai ţsaoB ptAB- B-I areo ad ţnsuas ţj JB ăjcBOŢjo '«ţmoBs» poap a nu pMBAapB na pay •BOţzţppuj nes BOŢPŢUU ap uiapis aoţjo njpiad *p* — BuipiBpaA Eijosorţj npuad pumu nu «auozntţ» a BUBjoad Bpţ^ 'ESO^ uiad BajBiaqţţa Bmpo ŢS-BS a^sBppq as pup Bdţp ui Buid sqsaţBJV ţnuio aiBO ui '«aţaozntţ» 'BAţţBaţjţuuiasau 'şuBjoad 'BUBţpţxoa Bpiauadxa uţp Bajţsai BU1UB9SUI *'ivaX* aa^BO ţnpoja 'paauoO' aaţBO BÎiuţpuaj/ 'auaţpuţ ţţţBţ -ţţBnţţjţds ©pa auuo-j aţsaoB no BinaB§aţ ui *^xouoo dx%vo viuipuaţ* inusiu -jai ajB ţi ajBa ad ţnţnsuas BICLUSB Bţţuap Ssap BS BSUI BBJA sy uiţuaAaj BS 9ţoAau a nu ţs 'BBUI BapBa ui B§OĂ ap auuoj apaas ape/; -nasip uiy -şpiEuţuiopajd *3^o* BAţpţduiapoo-oţiaasB Baţuqaţ '«Bo.ţjosoţţj» BSOÂ O na BOBJ B-ap raaAB puiQ 'eoţpţui Bpaţjadxa Buiuiop BţBUOţpAap BSOĂ o-puţ •a?^ţjajip ţiiponps BaAB ţod «aţuaţjadxa» apaGB' 'piapţAg

■ţuajapuodajd ţoj un «qre nu BS «Bpaţjadxa» '«BajBzţpaa» '«B.DITCBJCI" ajBO ui BSOĂ ap BUIJOJ O Bpţxa u^t •ţUB.iaqţţa jopdep B aţBpauiţaodxo ţţjBZŢţBaa 'ţapraţjadxa BţBpdBO BpiB^joduiţ o BpjooB ţoţuipŢ ţs ţaipsid apaoB apoţ 'apiţAna a^B n^ *-%diouoo dJL%r>o viuţpuai* ■ unuioa jaţaBjea un apoţ Bpiţzaid 'BSO^ ap oţjauaS ţnuauuaŢ qns aţnasouna tuns aiBO [4]90ţ§oţoţzij-oaţpţui aţţaţuqaţ ţs aoţţBţSB gţţaţpBid BO zapsuouiap BS aBOjao -ui UIB \ auaţpuţ ţaaţpţui joţţuiSţjo BidnsB Bpiaaoj; Baiu Ba^jBa uj

VOOÂ I§ VOMSOO 3^V00101A[0

Practicile preliminarii ale Yogei — ca şi preliminariile oricărei asceze — încearcă, înainte de orice, să sustragă pe neofit din devenirea
■■ dureroasă şi nesemnificativă a existenţei — ca să-1 poată aşeza în pro-
. priul său centru.

Devenirea, pentru yoga, nu este o iluzie, ca pentru Vedănta. Dar este tot atât de nesemnificativă şi primejdioasă. Acest ocean de forme şi
.experienţe psiho-mentale este, întocmai ca şi pentru vedănta şi întreaga gîndire indiană, izvorul su'ferinţii, cauza «robiei» sufletului. Omul suferă pentru că participă la o lume pluriformă şi dinamică, adică «profană». Drumul către liberare este drumul către *real.* Dar *realul* nu poate fi găsit în pluralitate, în «profan» şi în «devenire». *Realul* — ştim asta din întreaga istorie religioasă a Indiei, şi vom reveni — este unul, este static, este sacru.

Izolarea yoginului[4], continuile sale purificări[5], *ekăgrată*[6], *asana*[7], *iprăităyăma*[6] — toate aceste lungi şi dificile practici[9] au ca ţel suprem *să unifice.* Tot ce e multifarious e fragil, efemer, dureros. Tendniţa către unificare se observă lesne în toate practicile yoga. Cea mai dificilă este *unificarea* respiraţiei, *prănăyăma.* în locul respiraţiei obişnuite, neregulate, yoginul obţine o respiraţie ritmică, uniformă. El poate unifica chiar cele patru mari «specii» de răsuflare : răsuflarea stării de veghe, a somnului cu vise, a somnului fără vise şi a stării eataleptice (turiya).
.Aceste «stări» sunt, în condiţie normală, discontinue. Yoginul încearcă sa le *unifice,* să obţină o «continuitate» a ritmurilor respiratorii, realizând în acelaşi timp continuitatea stărilor de conştiinţă, unificarea lor[10]. Această uniformizare a respiraţiei aduce după sine o unificare a conştiinţei căci, după cum afirmă Bhoja [n], *«AU the functions of the organs are preceded by that of the breath»,* and there is always *«a correlation*
■*of breath and mind in their respective functions».* Alte practici yogice trădează tendinţa de unificare a corpului : *ăsanas* nu au numai scopul să dea corpului uman o poziţie statică şi cu un efort minim, pentru a facilita concentrarea, — dar încearcă să dea o perfectă *unitate* corpului. Hathayoga, după cum se ştie, afirmă că un corp sănătos ajută foarte mult atingerea mîntuirei[12].

Dar un corp sănătos înseamnă înainte de toate un corp întreg, *total.* Experienţa normală cunoaşte un corp alcătuit din membre, din «părţi» şi joints. Yoginul încearcă să-şi unifice corpul, să obţină o prezenţă «totală» a corpului. De aceea atîtea practici hathayogice au ca scop controlul asupra muşchilor care în condiţie normală stau sub stăpî-nirea sistemului nervos vegetativ. Anumite texte hathayogice vorbesc de cum trebuieşte «scoasă» răsuflarea dintr-un anume organ şi condusă prin tot restul corpului, ca un circuit. Tradiţia acestor tehnici este incontestabil mai veche, întîlnindu-se chiar în texte de mare circulaţie ca *Mahăbhărata.*

«Fixing the vital breaths Prăna and Apăna and Samăna and Udăna and Vyăna in the heart, they concentrated the mind in Prăna and Apăna iinited together. They then placed the tico united breaths in the abdomen, and directed their gaze to the tip of the nose and then immediately beloiv the two eyebrows. They next held the two breaths, with the aii of *the mind, in the spot that intervenes between the two eyebroios, bringing them there very gradually. With bodies perfectly inactive, they were absorbea with fixed gaze. Having control over their soids, they*
. then placed the soul luithin the brain.

Tehn ghes [14], începi the book *QaŢ «The worshim* Allăh, draînnl

Sitting a *before, first jri legs under hir\ then from his li*

Ritmareaj zenţă totală a tală — era pracj admirabil fu *«Celui qui v par le gosiei cette respira Cest, au ret que pendant* i"exi *puis dire, a lamim Le but supreme] principes vitaux* ti che *et subir* .raiul permeable, *uuwni et de respirer* ei» vorba, evident, tocmai ca un Costil turile or entale[13](* apă era imaginea CB

Nu este deloc] scop uniifcarea corf trează orientarea *m* îşi găsesc eorespontf «răsuflarca unificaa corespondentul fiM Universul ? întocmi desface ziua de noş aşa răsuflarea unifid crierea lui BuddJ mentînd un pasagifl Buddha *«will n but tower up symn Mahăparinibbăna Si backwards, to tum\ the bones in their;* «naturii adamantil Buddha,' centru al i grafice rigide, s-tatk

Răsuflarea redă propriul său devenirea cosmică, i viaţa psihomentalâ'j evoluţie al lui *prafa*

Tehnici similare se întîlnesc în mistica islamică. Iată, după Hughes [14], începutul unui *zikr jali* (that which is recited aloud) as given in the book *Qaulu'l — Jamil,* by Maulawi Shăh Waliyn' elah, of Delhi : *«The worshipper siis in the usual sitting posture and shouts the word* Allăh, *drawing his voice from his left side and then from his throat.*

Sitting as at prayers he repeats the word Allăh *still louder than bejore, fir st from his right knee, and then from his left side. Folding his legs under him he repeats the word* Allăh *first from his right knee and. then from his left side, still louder .'» etc.*[15]

Ritmarea respiraţiei cu scopul de a o unifica şi de a obţine o prezenţă totală a corpului, pentru a putea apoi realiza concentrarea mentală — era practicată şi în mediile taoiste [16]. Prof. Marcel Granet rezumă, admirabil funcţiunea respiraţiei ritmate în ascetismul şi mistica chineză. *«Celui qui veut eviter passions et vertiges doit apprendre ă respirer non par le gosier seul, mais avec tout le corps — ă partir des talons. Seule cette respiration, profonde et silencieuse, affine et enrichit la substance.. Cest, au reste, la respiration qui s'impose tant pendant* l'hibernation *que pendant* l'extase. *En respirant le cou casse ou tendu, on arrive, si je-puis dire, a laminer le souffle et ă quintessencier sa puissance vivifiante. Le but supreme est d'etablir une sorte de* circulation interieure *des* ■*principes vitaux telle que l'individu puisse demeurer* parfaitement etan-che *et subir sans doramage l'epreuve de l'immersion. On devient* im-permeable, *autonome,* invulnerable *des qu'on possede l'art de se nourrir et de respirer en circuit ferme, ă la maniere d'un* embryon»[17]. Este vorba, evident, de dobîndirea unui corp perfect închis, impermeabil, întocmai ca un Cosmos, care, după cum se ştie, era conceput de toate culturile or entale [13] ca o sferă perfect închisă (în buddhism, o picătură de apă era imaginea Cosmosului).

Nu este deloc greu de observat că aceste practici yoga care au ca. scop uniifcarea corpului, a respiraţiei şi a conştiinţei yoginului — păstrează orientarea mentală a tradiţiilor vedice, care şi ele, la rîndul lor,. îşi găsesc corespondenţe în credinţe general umane. Căci ce este altceva «răsuflarea unificată», care străbate şi susţine corpul omenesc, decît corespondentul fiziologic al axei Lumii, al Pomului Vieţii, care susţine-Universul ? Întocmai după cum Indra, personificînd axa Universului, desface ziua de noapte, Cerul de Pămînt, şi face *să fie* Cosmosul — tot aşa răsuflarea unificată joacă în corpul omenesc rolul de coloană [19]. Descrierea lui Buddha este făcută în acelaşi simbolism. Buddhaghosa, co-mentînd un pasagiu din *Mahăpadăna* şi *Lakkana Suttantas,* spune că Buddha *«will not stoop nor lean backward nor have a crooked spine, but toiver up symmetrically».* Tot Buddhagosa explică astfel un text din *Mahăparinibbăna Suttanta: «Buddha loere accustomed on looking-backwards, to turn the whole body round as an elephant does, because the bones in their neck were firmly fixeă»* [20]. Simbolismul «fixităţii», al «naturii adamantine» este exprimat aici în termeni de anatomie mistică. Buddha, centru al realului este el însuşi reprezentat prin formule iconografice rigide, statice, imobile.

Răsuflarea unificată prin *prănăyăma* face *real* pe om pentru că îi redă propriul său centru suspendmd, anulîndu-i participarea oarbă la devenirea cosmică. (Să nu uităm că pentru yoga, ca şi pentru Sămkhya, viaţa psihomentală aparţine «Cosmosului», fiind doar un produs de evoluţie al lui *prăkriti).* Toate preliminariile ascetice, care se întîlnesc

ca un leit-motiv în textele yogice, haţhayogice, tantrice şi devoţionale pot fi înţelese ca stadii necesare în calea spre concret, spre sacru, spre *real.* Este o reîntoarcere a omului către Centru ; sau, spusă altfel, o restaurare a «Centrului» în om.

Cum orice act spiritual absolut — religios, mistic sau metafizic — nu este altceva decît regăsirea «Centrului», fixarea omului în centrul realităţii, nu e deloc surprinzătoare analogia acestui itinerar ascetic yoga cu sensul pe care îl are, pentru un devot pelerinajul la un sanctuar. *«Un temple indieri est, bâti en pierre, un voyage a l'axe du monde, et 1'en.tree processionelle de ses portes est un „rite d'entree"...»*[21]

Călătoria la centru se poate face în multiple feluri şi, dacă yoginul nu mai acordă importanţă pelerinajului la templu, tehnica lui este totuşi un «substitut» ai acestor vizite ; întocmai după cum *prănăyă,* cel puţin într-o anumită epocă, era un substitut al sacrificiului[22]. Şi cele ce am :spus noi la începutul notelor de faţă despre caracterul revoluţionar, anti-ritualistic al Yogei trebuieşte înţeles astfel : la o anumită epocă, şi pentru .anumite clase, ritualul vedic nu mai era eficient, nu mai conducea la *real.* Şi atunci ajungerea la real s-a obţinut prin alte instrumente spirituale : meditaţie, contemplaţie, devoţie, fiziologie mistică etc. Dar sensul şi valoarea acestui itinerariu către concret nu s-a putut modifica, pentru că era vorba de experienţe fundamentale naturii omeneşti. Am asistat deci la o tendinţă tot mai accentuată către un concret viu, de multe ori «fiziologic» (erotica mistică etc.) — întocmai după cum în iconoografia buddhistă simbolismul geometric de ia început a fost înlocuit cu figuri antropomorfe [23]. Nu e deloc exclus, după cum credem, a fi demonstrat în cartea noastră, că această violentă tendinţă către concret şi «fiziologie» să se datoreze influenţii elementelor autohtone, pre-ariene[24].

Unificarea corpului, a răsuflării şi a conştiinţei, nu este decît primul rezultat al practicilor Yoga. Adevărata «unitate» a omului se obţine printr-o omologare cu Cosmosul. Yoga —■ ca şi alte tehnici mistico-fizio-îogice — transformă haosul corpului şi al conştiinţei omului într-un Cosmos. A depăşi iluzia şi durerea, a deveni *real* — înseamnă a ieşi din haos, a deveni «Cosmos». Yoginul va trebui să transeeandă, în cele din urmă, şi acest «Cosmos» al corpului şi conştiinţei sale, dar numai după ce îl va realiza [25]. Da altfel, credinţa că omul devine real numai printr-o omologare cu Cosmosul, adică că astrele care «măsoară» spaţiul şi timpul, creînd ordinea universală *(rta)* — este destul de veche. în anumite culturi primitive, oamenii se tatuau cu imaginea soarelui şi a lunei, pentru a se integra eficient în Cosmos [26].

Nu este vorba numai de o «superstiţie magică». Aici, ca şi în culturile superioare pe care le vom menţiona îndată, întîlnim aceeaşi străveche, universală sete a omului după *real,* dorinţa lui de integrare într-un ritm cosmic. Corpul uman este un microcosmos în adevăratul înţeles al cuvîntului. Este împărţit şi el în *quarters,* fiecare organ fiind în strînsă legătură cu un anumit *cosmical quarter,* un anumit sezon, astru, piatră preţioasă etc. In China, corespondenţele între macrocosmos şi organele, viscerele, virtuţile omeneşti, joacă un rol atât de important încît aceste corespondenţe pot fi considerate ca un mod specific al gîndirii chineze. *«în [indescifrabil] (fung-shui), the liber & gali are associated with the East, the heart& intestines voith the South, the lunps & small întestines with the West, & the kidney & bladder with the North»* [27]. în .alchimie, se precizează corespondenţele între semnele zodiacului, orga-

nele corpului uman şi metale [28]. *«The Maya connected the South with the belly, the „serpent being" organ with the East, the „white being" organ with the North, and „disembowelled" with the* West.»[29] Lumea ,greco-romană cunoştea de asemenea omologia între organele corpului uman şi Cosmos, cele 12 zodii (macro-cosmos) corespundeau celor 12 organe în care era împărţit corpul (microcosmos)[30]. în Egipt, fiecare parte din corpul omenesc este asociată cu un zeu. *The Book of the Dead* (eh. 43, etc.) dă o lungă listă a divinităţilor tutelare, cu care este asimilat fiecare organ în parte[31]. Mai tîrziu, părţile corpului sunt aşezate sub ■influenţa unui semn zodiacal[32].

Relaţia dintre Vînturi şi punctele cardinale este cunoscută în China, India, Mesopotamia, Persia şi lumea greco-romană. Lactantius *(Divin. Inst.* II, 9, 9) şi alţi autori tardivi ne-au păstrat teoriile cosmologice care erau foarte răspîndite în timpul Imperiului. Aceste teorii conexau *printemps, orient, air* — *ete, midi,* feti — *automne, occident, terre* —■ *hiver, nord, eau.* Alte sisteme cosmologice indicau următoarele corespondenţe între divinităţile anotimpurilor, punctele cardinale şi Vînturi : Zefir (Favonius), printemps, vine de la Vest, ploi ; Notus (Auster), arrive du midi, chaleurs, ete ; toamna, Eurus, qui souffle de l'orient ; Boree -(Aquilo) Nord, iarna [33]. De altfel, conexările acestea nu corespund întotdeauna realităţii ; ele sunt impuse de necesitatea de a atribui fiecărui punct cardinal un anumit anotimp şi un anumit Vînt, Originea babiloniană a acestor teorii, afirmată cu fermitate de Jensen [34], a fost verificată de cercetări recente. Tallquist precizează că, în cosmologiile mesopota-miene, punctele cardinale sunt desemnate cu termeni expliciţi : Vent de Montagne d'Orient = Est ; Vent Propice = Nord ; Vent Nuageux «== Sud ; Vent des Tempetes — Vest[35].

Dr. Filliozat[36] a arătat, de asemenea, că fiziologia indiană este clădită pe o cosmologie. Teoria celor cinci *prănas* este numai o aplicare, în lumea organică, a teoriei celor cinci Vînturi care împart Cosmosul ; şi *prăna,* ca şi Vîntul, este o forţă cosmică. Identitatea între «răsuflare» şi Vînt se întîlneşte încă din timpurile vedice[37]. Corespondenţa *prănas* — puncte cardinale este de asemenea foarte veche[38]. Aerul «ţese» Universul, *and all creatures are strung together*[39]. Acelaşi aer se «ţese» şi în om, prin răsuflare : «Who wove in him breath ?...»[40]. Fiziologia e elaborată pe scheme cosmologice[41] ; adică, se caută aceeaşi omologare a omului cu Cosmosul, aceeaşi «realizare» a lui în, plan cosmic. întîlnim, cu alte cuvinte, tendinţa universal umană de a ieşi din «haos», din viaţa nesemnificativă, din «ireal» — şi a participa la «real» prin «unificare» şi omologare cu centrele cosmice.

Acelaşi sistem cosmologic stă la baza arhitecturii sacre indiene. Polivalenţa simbolică a monumentelor sacre este astăzi definitiv probată, mai cu seamă prin contribuţiile lui Coomaraswamy şi Mus. Toată arhitectura religioasă indiană este totuşi dominată de simbolismul cosmologic. O *stupă* este un Cosmos închis, avînd 4 quarters, zenith etc. Templul indian este o perfectă *imago mundi,* este în acelaşi timp centrul Universului, «muntele cosmic». Ascensiunea teraselor de la Borobudur este o operaţie mistică[42], similară ascensiunii contemplative pe care o realizează yoginul prin meditaţiile şi «treptele» sale spirituale. De asemenea, contemplarea unei imagini, «asimilarea» simbolurilor exprimate iconografic — are ca rezultat o *imitatio dei:* este, cu alte cuvinte, o -ten-

nică mistică prin care se depăşeşte condiţia umană, întocmai ca o practică yoga.

Deşi scopul final al Yogei este eliberarea *(moksha, mukti)* adică desolidarizarea omului de Cosmos, — practicile preliminarii tind să integreze perfect pe ascet în ritmurile cosmice. în privinţa aceasta este semnificativ rolul pe care îl joacă luna în istoria spiritualităţii indiene, mai cu seamă în fiziologia mistică păstrată în tradiţiile tantrice. Hille-brandt[43], reactionînd contra teoriilor solare, afirmă ferm că *«the moon occupied the central place in Vedic belief and cult. In a much higher degree than the sun, the moon is, in the Vedas, the Creator* & *Governor of the Universe».* Studii recente au demonstrat că mitologia şi teologia lunară domină îndeosebi culturile austro-asiatice, ale căror relaţii ci* India sunt încă obscure [44].

Tantra şi Hathayoga au elaborat într-un sistem coerent această omologare a corpului uman cu ritmurile lunare. «Viaţa» lunei conduce întreaga natură. Nu numai vegetaţia şi fertilitatea universală este regizată de ritmurile lunare, dar, aşa cum au dovedit cercetările d-rului V. Capparelli [45], ciclul hebdomadar s-ar recunoaşte şi în fenomenele patologice. Luna «unifică» Cosmosul ; atîtea niveluri cosmice mult deosebite între ele (atmosfera, mările, ploaia, vegetaţia, femeia etc.) sunt dominate de acelaşi ritm lunar, care le «unifică». Este firesc deci ca acelaşi ritm lunar să fie folosit în tehnicile fiziologiei mistice pentru a dobîndi «unificarea» şi «cosmizarea» omului. De altfel, luna nu domină numai corpul omului — ci orice fel de «corp mistic». De exemplu, corpul fonetic, alcătuit din literele alfabetului, are, la toate popoarele, o origină şi o structură lunară. Fazele lunii nu regizează numai viaţa organică a întregului pămînt; ele creează (pentru că «măsoară» şi ritmează) şi «sunetele mistice», şi literele alfabetice. Runele scandinave au o origină lunară [46]. Alfabetul milesian ca şi cel vest-semitic, sunt în strînsă legătură cu ritmul lunei. Stuchen [47] a dovedit magistral relaţia între seria literelor alfabetice şi fazele lunare. Hommel [48] arată cum vreo 10 litere ebraice sunt în acelaşi timp simboluri pentru fazele lunii. Fiecare *statio* trebuie să aparţină unui sunet[49].

Aceleaşi idei se întîlnesc la greci. Vocalele se găsesc fiecare în legătură cu un anumit zeu şi deci cu o anumită sferă cerească ; iar prin elementele lor muzicale aduc pe om în legătură directă cu sferele. Este uşor de recunoscut aici valoarea «unificatoare» a sunetelor, care alcătuiesc laolaltă, prin perfecta lor armonie, un «corp mistic». Prin asimilarea acestui «corp mistic» sonor, omul se integrează în Cosmos, adică îşi însuşeşte ritmurile astrale, în speţă cel lunar. Asemănarea această între «corpul mistic» fonetic (sau alfabetul mistic) şi fazele lunii este dusă pînă la limitele ei extreme într-o scholia in Dionys. Thrac, care afirmă că *die Vokale entsprechen ăem Vollmond, die tonende Konso-nanten dem Halbmond, der Neumond den stummen»* [50].

«Corpul mistic» sonop este uneori identificat cu-corpul uman, cele 49 de litere ale alfabetului corespunzînd elementelor somatice ale corpului. Stutterheim şi P. Mus [51] au atras atenţia asupra unui tratat tan-tric javrmez, *Sang hyang Karnahăyănikan,* care exprimă precis omologia între *stupă -prăsăda,* corpul uman şi alfabetul mistic. Fiecare literă corespunde unui element somatic : *«telle elant Venumeration des lettres constituant le dedans du corps, celui-ci se presente comme un* prăsăda»[52]. Trei «corpuri mistice» se suprapun : corpul mistic sonor, corpul mistic

MORI om

arhiter *,cakras).* ii| *hody)* şi funcţia tizii *intellct* [*body arc* ti

Se *cm* - acestor «sul taţii se obl Sădhana (ti «realizării ii grafic : *«Coi the primai ter A), let l\ ments the Tam»* etc[54]. de obligatorii thasăradipakl nunte asupra| dhyăna (eh. *«The yogin* si *jutting ou\ the 14. vowem* mantra arhenl *Then he si r on* repha ofl *tinuous fia effecked* ea *tuses in certam think of the* lf *jrom* k *to* m *tho"z of a thM*

Este semn» un rol de frunM Tutei a urmării practicile şi cercetate. DupS respunzînd oS^ trism, e fi: , 3kara Raia, a lunci noi. *Rum* unde fata simbol *Tiaskara,* se folos şi 16 as; în ordinea

.Sensul numai de bine Avem de-a "bolizea/: naşte»), creşte si tuieşte o ui iicilor mişti

arhitectonic (simbolism cosmologic) şi corpul mistic uman (divizat în *.cakras).* In texte mult mai vechi, omologia între microcosmos *(human hody)* şi maerocosrnos («sacrificiul») este şi mai clară. Fiecare organ şi funcţie fiziologică omenească este asimilată unei piese rituale : «*...the intellect is the house-wije ; the heart-lotus is the* vedi ; *the hairs on the body are the darbha-grass ; the* prăna *is the* Gărhapatya» etc. [53].

Se cunoaşte îndeajuns, şi nu mai e nevoie să stăruim, importanţa acestor «sunete mistice» în mistica şi iconografia indiană. Imaginea zeităţii se obţine prin vizualizarea unei *seed-letter.* Kimeif-Vistara-Tără Sădhana (No. 98 în Sădhanamăla) descrie astfel meditaţia preliminarie «realizării imaginei divine», pe care artistul trebuie s-o exprime iconografic : *«Conceving in his own heart the moon's orb as developed jrom the primai sound* (prathama- svaraparinatan, *i.e. evolved from the let-ter A), let him visualise therein a beautijul blue lotus, within its.jila-ments the moon's unspotted orb, and thereon the yellow seed-syllable Tam,y>* etc [54]. Meditaţiile asupra *seed-letters* şi *seed-syllables* sunt tot atît de obligatorii pentru un «yogin», cît sunt pentru un «artist». Tattvăr-thasăradipaka a lui Sakalakîrti (about 1464 A.D.) cuprinde preţioase amănunte asupra of the Jaina Dhyăna. A doua dhărană of the pindastha d'nyâna (eh. V) se-referă tocmai la visualisation of the seed-syllables: *«The yogin should imagine a shining and beautijul lotus tvith 16 petals jutting out, as existing in the hollow oj his navei. He should contemplate the 14 voiuels and* am, ah *as marked on the 16 petals, and the great* mantra arhem *with the dot over the line as shining on the pericarp. Then he should imagine a volume oj smokc arising jrom the curviliniar* r on repha of *the* mantra, *then a succession oj sparks, and then a con-tinuous* flame *etc. More important are the* padastha dhyănas, *lohich are sjjected exclusively by using seed-letters. The yogin should imagine lo-tuses in certain paris oj the body with a certain number oj petals : and think oj the 16 volivels written on the petals oj one, the 24 consonants jrom* k to m *on those oj another and the remaining eight,* y, r *etc. on ihozz oj a third, and then sit muttering and contemplating them»>* [55].

Este semnificativ, în aceste meditaţii, numărul lunar Ifi. Luna joacă un rol de frunte în tehnicile de fiziologie mistică indiană. Profesorul Tu'cci a urmărit, într-un studiu remarcabil [56], urmele cultului lunar în practicile şi iconografia indiană, folosind îndeosebi texte tantrice puţin cercetate. După cum se ştie, Zeiţa Durgă e reprezentată cu 16 braţe, co-respunzînd celor 16 fracţiuni *(kala)* ale lunii. PGjă, introdusă de tan~ trism, e fixată pe cursul lunii. Atît în *Saxibhăgyabhăskara* a lui Bhâs-kara Raja, cit şi în *Rudrayămala,* se prescrie începerea *pujei* în prima zi a lunei noi. *Rudrayămala* acordă mare importanţă to the Kumări-pujă, unde fata simbolizează Zeiţa. în loc de 16 brahmani, ca în *Saubhăgyab-hăskara,* se folosesc ai'ci 16 fete *(Kumări),* reprezentînd respectiv 16 *tithi* şi 16 aspecte ale Zeiţei. *Kumări* sunt adorate aici *vrddhibhedena,* adică în ordinea progresivă a vîrstei, întocmai cum cresc cele 16 *Kalăs* ale lunei.

Sensul acestor omologii lunare nu e greu de descifrat. Nu e vorba numai de bine cunoscutele raporturi între Lună-Femeie-Marea Zeiţă. Avem de-a face aici cu un «tot viu» : ciclul lunar. «Viaţa Lunii» simbolizează perfect «unitatea în devenire» ; căci, deşi luna apare («se naşte»), creşte şi dispare («moare»), ea este totuşi un «întreg» şi alcă-tuieşte o unitate de măsură valabilă pentru fot Universul. Scopul practicilor mistice si ritualelor mai sus amintite este să «unifice» omul, ca

să-i poată aşeza în propriul său centru, în «Real». Şi o treaptă necesară, foarte importantă, către această «unificare» a omului — este omologarea lui cu ritmurile cosmice, în special cu ritmul lunar[5?]. în Tantrism şi anumite şcoli yogice, care au acordat o mare importanţă omologării prealabile cu Soarele şi Luna — adică, cu ritmurile cosmice — regăsim aceeaşi intimă relaţie (întâlnită şi în alte culturi) între sunete şi astr.e. *«The sun and the moon, in some of the Caryăs, are further connected. zoith* Kăli *(consonants beginning ivith* Ka) *and* ăli *(vowels begining with* a) ; *ex. Caryă 11 (Krsnapdda):* Aii *and* Kăli *i.e. vowels and consonants have been made into the anklets and the sun and the moon into rings of the ears»* [58].

Omologia între corpul mistic uman şi nivelurile cosmice dirijate de Lună şi Soare, este evidentă mai ales în Tantras şi Hathayoga. Este acceptată, aşadar, ca o bază *sine qua nori* a fiziologiei mistice, atît de Buddhism cit şi de tradiţia brahmanică. Să amintim cele mai importante omologări, realizate în jurul celor două structuri cosmice, Soarele şi Luna :

I. ravi, surya, the Sun, lalană, rajas, pingală, the right nostril, the-river-goddeas Yamună :

II. sasin, candra, the moon, rasană, sukra (semen virile) idă, the-left nostril,.the river-goddess Ganga. [59]

In *Hevajra Tantra* and *Herukta Tantra, lalană,* carries the *aksobhya (sukra* or the semen) and the *rasana* carries the blood *(rakta).* Aceleaşi i se întîlnesc într-o authoritative Brahmanical Tantra, the *Să-radătilaka* (I, 39). Because the human body has two aspects, *agni* and *soma,* this is why the *bindu* also has two aspects. The right portion is. called *surya* and the left nisăkara, i.e. moon. In the left is the *nădi idă*> in the right *pingală.* Bindu is supposed to be the cause of creation and its two aspects are thus explained by the commentator of the *Săradă-tilaka : «the bindu is composed of Two elements,* sukra and rakta, *of which the former has the character of* agni *and the latter that of* Soma»[80].

Anumite practici de fiziologie mistică, destul de obscure, au ca scop imobilizarea celor două artere, *lalană* (right) şi rasană (left), şi trecerea răsuflării prin artera centrală, *avadhîîta* [61]. Asta înseamnă o perfectă întoarcere la «centru», ieşirea din ritmurile cosmice, deci din timp[62], din viaţa cosmică, din existenţă. Yoginul a obţinut o perfectă omologare cu ritmurile cosmice, ca să poată transcende aceste ritmuri. «Cucerirea centrului» se realizează prin certain yogic processes, which carried up to the head the *boddhicitta* (the semen). Dar această «reîntoarcere» provoacă o «revoluţie» : the introversion of aii the faculties of senses, and of the vital wind[63]. The *boddhicitta* se întoarce prin toate trei *nădi.*

Este deosebit de semnificativă această practică yogic-tantrică, a «reîntoarcerii» semenului. De altfel, ea nu este decît o formă «fiziologică» a unei tehnici mistice universale : «ruperea de nivel», prin care se obţine o totală «răsturnare a tuturor lucrurilor». Suspendarea respiraţiei —■ cel mai important proces yogic — are aceeaşi funcţie ca şi «reîntoarcerea» semenului : Prin suspendarea totală a ritmului respirator, yoginul se desolidarizează de ritmurile cosmice, devine «autonom» pentru că nu mai participă la devenirea universală. Respiraţia fiind caracterul *sine qua non* al «vieţii» — transcenderea acestei vieţi umane se realizează prin suspendarea ritmului respiratoriu. Să ne amintim că o «răsturnare» similară, o «rupere de nivel» echivalentă suspendării respiraţiei sau «în-

treaptă necesară, -
este omologarea. "■
In Tantrism şi ă
omologării prea-
ismice — regăsim re
sunete şi astre.
further connected
(voweîs hegining i.
vowels and consun
and the moon

cosmice dirijate de şi
Hathayoga. Este »iei
mistice, atît de cele
mai importante ice,
Soarele şi Luna : he
right nostril, the

men virile) idâ, the

carries the *aksobhya*
■ood *(rakta).* Aceleaşi
lical Tantra, the *Să-*,vo
aspects, *agni* and The
right portion is-a left is
the *nădl idă,* băuse of
ereation and atâtor of the
Săradă-, sukra *and* rakta,
of id the latter that of

de obscure, au ca scop isană
(left), şi trecerea iseamnă o
perfectă în-*i*, deci din timp[62],
din perfectă omologare cu
«muri. «Cucerirea cen-3,
which earried up testă
«reîntoarcere» pro-îaculties
of senses, and ■e prin toate
trei *nădi.* că yogic-tantrică, a
«re~ |t o formă «fiziologică»-
vel», prin care se obţine
ndarea respiraţiei —■ cel ţie
ca şi «reîntoarcerea»
espirator, yoginul se de-
)nom» pentru că nu **mai** iind
caracterul *sine qua* umane se
realizează **prin** im că o
«răsturnare» si-Lclării
respiraţiei sau -«în-

toarcerii» semenului — explică chiar funcţiunea sacrificiului brahmanic Formula inversiunii rituale — «tot ce e divin este inversul a ceea ce este uman» ■— se verifică constant în sacrificiul brahmanic, mîna dreaptă a omului corespunde mîinii stingi a zeului, un obiect spart pe pămînt este un obiect întreg în cealaltă lume etc. Magia sacrificiului realizează această «răsturnare», prin care oficiantul «rupe nivelul cosmic» şi participă la o realitate inaccesibilă condiţiei umane. Paradoxul acestei «ruperi de nivel» este evident în cîteşitrele împrejurările : sacrificiul brahmanic, suspendarea respiraţiei (yoga), reîntoarcerea semen-ului (Tantra). Sacrificiul face să coincidă *sat* (Prajăpati) cu *asat* (obiectele rituale etc), being with non-being. Suspendarea ritmului respirator creează yoginului o stare tot atât de paradoxală : deşi el nu mai participă la condiţia umană, este des-solidarizat de devenirea universală — el continuă să rămână în «Viaţă». Reîntoarcerea semen-ului, de asemenea, scoate pe om din legea Morţii, pentru că prin acest gest este suprimată însăşi condiţia umană. «Ruperea de nivel», în toate trei cazurile, realizează acest paradox : face să coincidă being with the non-being, sat with *asat.* Acesta este tipul perfect de transcendenţă indiană.

Yoga practică, ca şi celelalte tehnici prin care India încearcă să realizeze autonomia absolută a sufletului, începe prin «unificarea» corpului' yoginului şi a vieţii sale psicho-mentale. Acestei prime etape îi urmează o omologare cu ritmurile cosmice, în special cu Luna, care joacă un rol principal în Tantra şi în fiziologia mistică. «Unificarea» şi «omologarea» au de scop să suspende haosul biologic şi mental al omului : să transforme Haosul în Cosmos. în sfîrşit, etapa finală este transeenderea acestui «Cosmos», «unirea Soarelui cu a Lunii» în limbaj tantric şi alchimic, adică, într-un euvînt, scoaterea definitivă a yoginului din condiţia umană. Această «izolare» se obţine, cum am văzut, printr-o tehnică mistică de «rupere de nivel», printr-o «răsturnare», care poate fi realizată yogic (suspendarea răsuflării) sau tantric (boddhieittam notsrjet). Această «stare» absolută este exprimată prin paradoxele şi limbajul contradictoriu al atîtor texte obscure *(Dohă-Kosa,* Kănha etc).

NOTELE AUTORULUI

[1] Yoga. Essai sur Ies origines de la mystique indienne *(Paris, Ed. Geuth-ner. 19361*

[2] Yoga, p. *102, sq.*

[3] Ibid., p. *179 sq.*

[4] Yogasârasamgraba, 17, 35—35. *etc.*

s voga-sutra, *II, etc.*

fi Yoga-sutra, *III, 111, etc.*

[7] Y. S. *II, 46, etc.*

[8] Y. S. *II, 49 ; Bhoja, ad.* Y. S. *I, 34, etc.*

[9] *My* Yoga, p. 65 *sq.*

[10] *My* Yoga, p. *83 sq.*

[11] *Ad* Y. S. */, 34.*

[12] Ghera da-samhita, *I. 8.*

13 Mokshadharma, *eh. 200, 17—19.*

[14] Dictionary of Islam, *Lqndon, 1885, p, 703 sq.*

[15] *Cf. my* Yoga, p. 275 *sq. L. Massignon.* Essai sur !es origines du lexialie technique de la mystique musulmane *(Paris, 1922) p. 86 sy. ; Al-Hallay, Martyr* mystique de l'Islam *(Paris, 1922), VQI. I,* p. 340 *sq.*

16 *Alchimia chineză a asimilat toate aceste tehnici respiratorii; cf.* Yoga, p. *269 ; my book on asiatic alchemy (Bucureşti, 1935, voi. I, passim) şi bibliografia citată.*

[17] *Granet,* La pensee chinoise *(Paris, 1934), 514 sq.*

[18] *A. Jeremais,* Handbuch der altorientalischen Geisteskultur *(ed. II, Berlin, 1929), p .130 sq.*

[19] *Paul Mus,* Barobudur *(Paris 1935) t. I, p. 454. Despre simbolismul Pomului Vieţii şi Axei Universului, cf. Mus,* Barobudur, p. *111 sq. ; Coomarasicamy,* Ele-ments of Buddhist Iconography *(Cambridge, 1935), p. 82; A. J. Wensinck,* The Ideas of the Western Semites concerning the Navei of the Earth *(Amsterdam, 1966), p. 5 sq. ; Uno Holmbey,* Das Baum das Lebens *(Annales Academiae Scientiarurrv Fennicae, Helsinki, 1933, passim) ;* Mythology of all Races, *voi. IV, Finnougric, Siberian (Boston, 1927), p. 333 sq., etc.*

[20] *Kvamrisch,* Emblems of the Universal Being *(JISOA, Dec. 1935), p. 158—159.*

[21] *Mus,* Barobudur, p. 325.

[22] *Cf. my* Yoga, *p. 113 sq.*

[23] *Coomaraswamy,* Elements of Buddhist Iconography, p. *39.*

[24] Yoga, p. *284 sq.*

[23] *Se ştie că caracteristica practicilor Yoga* — şt *îndeosebi a Yogei lui Pa-tanjali — este să creeze un alt «om», mai purificat, mai unitar, pe care-i distruge' la rîndul lui, ca să-l înlocuiască cu altul, superior, şi aşa mai departe. Cf. my* Yoga/ p. 77.

[2lî] *Tatuaje cu soare şi lună pe* «male & female soul figures for the temporary accomodation of the souls of the dead, pending the removal of the souls to a stove eist» *(Hutton,* Man, *April 1927, nr. 44, p. 61); cf. Madeleine Colani,* Haches et bi-joux, *(BEFEO, XXXV, 1935), p. 355, sq. paralele entografice.*

[27] *Marcel Granet,* La pensee chinoise, p. 378 *sq.*

[28] *A. Waley,* Notes on Chinese Alchemy *(BOSL, VI, 1930), p. 16 sq.*

[29] *Donald A. Mackenzie,* Myths of Pre-Columbian America *(London, 1928), p. 244 cf. Walis Budge,* Gods of the Egyptians *(London, 1904), I, p. 492.*

[30] *Sextus Empiricus,* adv. astrol *21, Augustin,* de haeres 70. *etc. ; cf. Franz Dornseiff.* Das Alphabet in Mystik und Magie *(ed. II, Leivzig, 19?.5), p. 81 sq.*

[31] *Wallis Budge,* The Book of the Dead *(II. ed. London, 1928), voi. II, p. VG sq. ; Pyr Texts, 1308—1315, etc.*

[32] *Warren Daioson,* Magician and Leech *(London. 1929). p. 60 sq.*

[33] *Franz Cumont;* Textes et Monuments figures relatifs aux Mysteres de Mithra *(Bruxelles, 1896—1899), I, p. 92 sq.*

[34] P. *Jensen,* Die Kosmologie der Babylonier *(Strasburg, 1890), p. 163 sq.*

[35] *Jeremias,* Handbuch, p. *147. n. 1.*

[36] La force organique et la force cosmique dans la philosophie medicale de pinde et dans le Veda rRevue Philosoohique, *1933, p. 410—429), în special* p. *421 sq.*

[37] A V, XI, *IV, 15.*

[38] Chandogya Up. *III, 13. 1—5.*

[38] Brahdăranyaka-Up. *II,* 7, 2 ; *Kramrisch,* Emblems of the Universal Being,. p. *161 sq.*

[40] A V, X. 2, *13.*

[41] Deși *«fiziologia mistică», pe care o întîlnim în textele yogice si tantrice. nu are la bază o teorie cosmologică, ci o serie de experienţe ascetico-contemplativd Cf. my* Yoga, *p. 229 sq.*

[42] *Mus,* Barobudur, p. *466, etc.*

[43] Vedische mythologie, *I (Breslau, 1891), p. 277, 313.*

[41] W. *Schmidt,* La Semaine Religieuse *(II, 1914), p. 294 sq. 303 sq. Cari Hentze,.* Mythes et symboles lunaires *(Anvers, 1932), passim.*

[45] L'ordine dei tempi e delle forme in natura, *2 vols. (Bologna. 1928*—7929).. [4fi] *Wolfgang Schultz,* Zeitrechnung und Waltordnuny *(Leipziq, 1924). r>. 89 sq.*

[47] Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen *(Leipziq,* 1913).

[48] Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderesiens *(MUnchen, 1904).. p. 99 să.*

[49] *Schultz.* op. cit., p. *91.*

[s0] *Dornseoff.* Das Alphabet in Mystik und Magie, p. *34.*

[51] Cf. *Mus.* Barobudur, p. *66 sa.*

[52] *Comentariul textului, citat de Mus,* op. cit., p. *66.*

[53] Vaikhanasasmartasutra. *II, 18. On the cosmological and ritual significance of* maithuna, *cf.* ■ Rigveda, X, *184. 1 ;* Brhadaranyaka Up. *VI, 4, 3, sq. ;* Satapatha Brahmana, *XI. 6. 2, 10 ;* Aitareya Br. *II.* 5, 3 ; *etc.*

[54] *Coomarasioamy's rendering, in* The intellectual Operation in Indiant Art. *JISOA, June 1935, p. 2 of the extract Cf.* Elements of Buddhist Iconography,, *plate X, nr. 32, etc.*



■*80Z 'd '(UZ—lOZ 'dă 'nex* 'Ii.11mj.q3f 'iraujnof ţBiuaţ.to mina» -I^D aqx) SBPBCIBXJBO aqi, ui uispiis^H îsxqppng jo siaadsB ajuog - 'ripfiog 89

'8£Z 'd 'B3OA ftjv re

•(9z—S9 "d 'zr6r 'sovrJ «-nuBi

7î *'IIIA* 'BJţnsBţaBuisBSBUBqiţŢB/^ wî îs oţDiioîtusiu ajsa BţBSuid raa 7noiisftut a^X '12, 'd 'suuaţ iBOŢuqoai auiog 'MJO6OH *'. QI*—8 *'d* '(8S6Z *'siMd)* eso;H-BqoQ ap ja *vi[uvyi* ap sanbiisftxu SJUDI/O sa7 *'Mvunpitivy_s 'M* '■ *9£Z 'd* 'B§OX. ftui '/O GS

'8Z 'd '(88—SZ "d '£ger -aojV 'iBuanor ţBiuspo B^noţeo sqi) SBJ;UBX SX# J° suiasi xBoţuqoa; auiog *'ir[o6vg 'j -<i m* ■*£S—6l 'd '9S61 '91* "■*« *'IA '('V'O'STr).* esuish uo aioN 'I/OSWUMU;H -/o ifi

'(LZf—6lf> 'd '0£61—6Z6l 'IIX 'HBţuauo ţPmg TP BISIAŢH) Bţpui ui ajBurq oqno ţp aooBJj, 9S

•bs on *-d '(1881 'Kvqmog) fă*—£881 *wa&* eqţ

Supnp siduosnuBiu îţa^suBg JOJ qoJBas aqi uo îiodan *'J.r>mwpumig* ffl

" mnn rnnioiAI

LA MANDRAGORE ET L'ARBRE COSMIQUE

§1. Le Moyen Age a repris, Ies enrichissant d'elements neufs, Ies legendes qui pendant toute l'antiquite avaient eristalise autour de la mandragore. Mais la «mandragore» des ecrits du Moyen Âge n'est nul-lemenl ia mandragore reelle, plante inconnue au delâ des Alpes. On n'attendra pas de cette etude une Identification d'espece botanique precise. Comme on Pa deja pu consteter dans le:s precedents chapitres, comme on pourra le verifier danis Ies pages qui suivent, la ^mandragore» est une notion mythique, qui, en des regions comme â des epoques differentes s'identifie suiccessivemen't â d'innombrahles espeoes botani-ques. Tout naturellement le Moyen Âge s'est laisse attirer pair l'aspect mythique et Ies vertus magiques de la mandragore. Les descriptions de la plante, ses valenoes pharmaceu'tiques — -telles qu'on Ies peut retrouver dans Ies ecrits des auteurs elassiques — ont rencontre, merae dans Ies milieux savants du Moyen Âge, un accueil moins empresse que Ies legendes sur l'qrigine merveilleuse et sur le «drame» de la mandragore,. — croyances pour une bonne part elles aussi d'origine ancienne. A peine suggere chez les auteurs grecs et romains, l'anthropomorphisme de la mandragore — non moins que ses vertus magiques et fertilisatrices — frapperent fortement rimagination du Moyen Âge. Aussi les botanistes-de la. Renaissance devaient-ils etre les premiers — nous l'avons vu plus hauit — â «isoler» la plante reelle de la legende, reprenant e[1]!; amiplifiant les eriteres objectifs, seientifiques, de quelques uns des auteurs aneiens. Dans un glossaire de Dioscoride, du IX-e siecle (Ms. Reichenauer,, p. 86), ont lit : *«Mandragorele fructus sirnilis pomi in illa herba nascun-tur et habent duorum sexnm masculinum et jeriiininum et in radicibus astendit similitudinem femine at est jertilis et dicitur qui eam eradicat non posse vivere»* [1]. Schlosser cite des passages [2] tires de quelques her-biers anciens et qui traitent des origines du *«Galgenmănnlein» :* on y trouve que la plante, qui mys'terieusement poussait au pied d'une potente, etai't hermaphrodite. Le detail nous semble avoir son importanee: ii precise la valeur mythique de la mandragore. L'anthropomorphisme de la plante — lui meme attribut d'exception — se trouve ainsi ren-force dans sa qualite de mythe. Comme tout «homme promordiai», celui qui si etrangement vient â la vie devait necessairernent etre hermaphrodite. Cet «homme» evidement n'appartient pas â l'espece commune. II est non «ne», mais «eree». Son apparition n'est pas i'aboutiissement d'une . serie de faits «continus», elle est spontanee, «primordiale», comme fut la «creation» de l'homme. La logique du «fantastique» verifie lâ encore sa coherence. Et, dans les pages qui suivent, ii nous sera permis de revenir sur le motif mythique de la generation d'hommes ou de plantes â partir du germe ou du sang d'un heros ou d'un dieu crucifie. Relevons fugiţi-

vement ce faî't que jamais 1'element fantas'tique n'est assimile â une legende — l'anthropomorphisme dans le cias de la mandragore ne se main-tient dans un isolement sterile; ii s'integre spontanernent dans un schema mytbique plus vaste, modifiant et transfigurant ainsi la legende,

Albert-le-Grand explique le nom de la mandragore par sa ressem-blance avec l'homme : *«mandragora vocatur, quod sonat hominis imago»* [3]. St. Hildegard *(Physica,* I, 52) l'appelle *dolo* [4] : *«Dolo (stignus) in terra et in locco, ubi erescit, diabolica suggestis aliquam partem et communionem artis suae habet».* Cette force diabolique que, par la seule presence, la mandragore fait naître. Mattioli *(Krăuterbuch,* 1586, p. 376 b) [5], au XVI-e siecle, la confirme. L'idee s'en retrouve, nous l'avons vu, â l'epoque moderne, dans Ies croyances du peuple anglais [6].

Philippe de Thaun, dans son *Bestiaire* (XH-e siecle), raconte que l'elephant n'approcha point de sa femeile qu'il n'eut trouvee aux envi-rons du Paradis la plante merveilleuse [7]. La tradition de cette legende d'ailleurs se retrouve dans le *Tresor* de Brunetto Latino. *«Chaque măle a sa femeile qu'il ne quitte jamais, et le veuvage est perpetuei chez eux. Encore n'eprouvent-ils d'emotion sexuelle qu'apres avoir mange de la mandragore, qui croit preş du Paradis terrestre»* [7']. L'anecdote a son origine sous une forme plus simple assurement, dans le *Physiologue* (eh. IV) : *«La femeile cherche la plante qu'on nomme mandragore, et en mange ; aussitot s'embrasse et cohabite avec la femeile»*[8]. Philippe de Thaun soit de 10 siecles environ postreieur au *Physiologue,* une con-aux environs du Paradis, dans une zone sacree, appartenant â une geo-graphie de mythe. La plante, aphrodisiaque et fertilisatrice, y acquiert Ies attributs de *l'«herbe de vie»,* dont elle fut jadis, sianis doute, 1'image reduite et «profane*. Auslsi, et m,algre que le *Bestiaire* de Philippe de Thaun soit de 10 siecles environ posterieur au *Physiologue,* une con-ception archaîque de la mandragOire s.'y retrouve-t-elle, ou Ia plante n'apparaît pas comme une herbe simplement aphrodiisiaque et fertilisatrice, mais surtout comme une copie alteree et reduite de *l'«herbe de vie».*

Quant aux vertus rejuveneratives de la mandragore, nombre de vieilles sources germaniques[9] en souligent l'importance. La croyance d'ailleurs s'en est conservee jusqu'â nos jours dans le folklore euro-peen. Le pouvoir de rendre la jeunesse est, un prochain chapitre le mon-trera longuement, attribut de *l'«herbe de vie».* Au Moyen Âge, la man-dragore, de 1'image originelle de *V«herbe de vie»,* garde encore quelques traits, — traits qui se retrouvent â peine dans Ies ecrits des auteurs an-ciens, car ceux-ci generalement exprimaient l'opinion -«critique»- de la classe «cultivee*.

II est interessant d'autre part de citer certain texte de Leo l'Afri-cain (fin du livre IX), reproduit par Ascherson [10], et qui trăite de Ia racine *surnag,* singulieremerit ressemblente, dans ses vertuls aphrodisia-ques, â la mandragore. *«Est quoque et hoc radicis genus in AtMantis Occidentalibus locis proveniens, qui vires inesse ajunt earun regionem incolae, membrum virile turn confortandi, turn qui ea in electuaris uta-tur, coitum augendi. Affirmatur quoque si casu rădici immeiere quem-quam contingat, subito membrum erigi. Non praetermissurus sum hoc loco, quae communi sententia omnes Athlantis incolae afferunt, pitiri-mas puellas ex earum numero, quae animalia per eos montes pascunt, virginitatem alia oceasione non amisisse, quam quod urinam supra hanc*

radicem emisissent: quibus ego joco respondebam, me probare quid-quim de ejns radicis occulta virtute eventus comprobasset. Adjebant quoque, invertiri nonnullas, quae adeo infectate essent, ut non modo vir-nitatis florem amittere facerent, sed corpus universum quoque tur-gere»[u]. L'on re'trouve dans ce passage, evidentes, quelques unes des vertuts de la madragore : 1) ses proprietes aphrodisiaques ; 2) l'etroite et secrete relation entre la pliante et la fernme, la virginite, etc... [12]

§2. La mandragore se definit comme une plante par excellence mediterraneenne : elle vit surtout en Grece, en Italie. L'etymologie de son nom demeure ignoree [1]. L'on a affirme que le terme serai't d'or'igine cariemne, mais rien n'est moins certain [2]. Et la derivation â partir du nom d'uri medecin carien Mandros ou Mariandros paraît bien peu pro-bable [3]. Ce qui par contre sernble assure, c'est que 1'origine de ce nom n'est point greeque [4]. Thompson propose depuis peu une etymologie me-sopotamienne : *mandragor* s'expliquerait par NAMTAR ILA, nom assy-rien ele la plante [4'].

Quant a la description de celle-ci, la meilleure qui nous ait ete transmise reste celle, de D'ioscoricle °, qui reconnaît trois especes : *Mandragora vernalis* Bert. *(M. offcinariim,* L, Vir.), qui porte precocement des fleurs vert-jaune ; *Mandragora autumnalis,* qui fleurit â Tautomne et dont Ies fleurs ,sont violeftes ; *Mandragora microscarpa* (Bert.), va-riete de *M. autumnalis.*

Celle-ci, qui porte encore le nom de *Hiridoxias,* Dioscoride la decrit comme mandragore «femeile». Cest une plante sombre, aux petits feuil-i Ies etroites ; elle degage une odeur desagreable et forte. Les feuilles pous-sent iS'etalant sur le sol. Le fruit que l'on apercoit parmi les feuilles, est jaune ; ii a la taille du fruit d'aliisier ; son odeur eist agreable. La se-mence qu'il renferme ressemble faux pepins de poire. Les racines de la plante, aux ramifications nombreuses, sorit noires ou rouges â l'exterieur, bianches en dedans.

La mandragore «mâle» *(M. vernalis),* ou le morion, est de couleur claire. Les feuilles, grandes, bianches, lisses, sont plus larges que cella de respece *autumnalis.* Le fruit, jaune comme le precedent, atteint une grosseur double ; son odeur, quoique forte, demeure agreable ; les bea gers qui le mangent, sont pris de sommeil. La racine, tres proche par la forme de celle de l'espece «femeile», est entierement blanche [6].

Theophraste [7] decrit comme *mandragora* une plante â tige, portant des frui'tis noirs qui poussent en grappe et dont le suc ressemble au vin. II est clair que la plante n'est pas la meme dont parle Dioscoride. Theo-phraste sans doute songe â *l'Atropa Belladona* [8] : celle-ci en effet, et de nos jours encore, croît en Grece ; c'est d'ailleurs la seule «mandragore^ connue en Roumanle et dans les pays voisinls. Cejpendant, dans ses indi-catians sur le rituel du deracinement et de la conservation de la plante, Theophraste ne parle nullemant *d'Atropa Belladona,* mais bien de *mandragora.* Steier justement considere qu'il n'y a point lâ de confusion, mais que *mandragora* devait etre appelation commune â plusieurs plan-tes narcotiques.

Chez les anciens, la mandragore oumulait des verfcus innombrables, de magie, de medecine, aphrodisiaques. Recherchee avec une egale fer-veur par la sorciere, le medecin et l'herboriste, elle etait pour tous plante

exceptionnelle, car mieux que toute herbe d'emploi magique ou pharma-ceutique elle realisait le type ideal de *l'«herbe de vie»*. En medecine c'ebait, ou peu s'en faut, la panacee universelle : l'on celebrait surtout ses qualiies soporifiques et narcotiques, son effieace contre Ies maladies des femmes. Le fait n'est pas depourvu d'une particuliere signification, que l'on reeommandait la mandragore comme 1'antidot le plus sur aux insomnies, â la melancolie chronique avec tendance au suici'de. C'etait une plante qui donne sommeil, apaise Ies douleurs des operations, porte thance en amour, agit sur la vie interi eure et organique des femmes. Ces vertus — malgre que devenus du domaine de la medecine pragma-îique et de la pharmaeopee — ne descendraient-elles point de la cre-yanee en iun prototype ideal, en une herbe miraculeuse semblafole â celle que tant de mythologies exaltent ?

Dioscoride[9], comme Pline [10], souligne Ies vertus narcotiques de la mandragore : on la peut adminilstrer melangee au vin, mais touljoiurs pru-cîemment [u]. Aussi le suc de, la mandragore servait-il dans tout le monde ancien d'anesthesique [12]. Celui qui prend du *morion,* nous dit Dioscoride, s'endort sur le chanip, et ce sommeil, lethargique, duire 3—4 heures ; une operation, pendant ce temps, sera supportee aisement[13]. Rand'oiphe [14] suit l'emploi comme narcotique de la mandragore dans toute la littera-ture medicale, jusqu'au XVII-e siecle. Toujours concernant Ies vertus narcotiques de la mandragore, Frontin [lo] rapporte 1'aneodote celebre se-lon laquelle le general carthaginois Maharbai captura toute une armee de rebelles lafr'icains â qui ii «vait fait b'oire du' vin ou >des racines de mandragore 'avait ete mises. En doses importantes, la mandragore deve-nai't fatale ; aussi l'employait-on comme poison [16]. L'on eonnaissait egale-ment Ies armeis empoisonnees â la mandragore [17]. Nous avons deja men-lionne qu'elle etait remede effieace â la melancolie ; mais Ies medecins du monde ancien savaient qu'aussi elle rend fou qui la prend en doses trop importanites. Et le trăite *De hominum loci* — jadis attribue e Hyp-pocrate, mais qui ne[1] saurait etre posterieur au II-e siecle a. J. C. — re-commande que l'on administre **moins qu'il** ne faut pour risquer de pro-voquer la folie [18].

La medecine des anciens utilisait toutes Ies parties de la plante.. Celle-ci servait comme calmant[19], contre Ies en'flures et Ies abces - \ contre Ies inflamationis[21] et Ies douleurs des membres[22]. Les racines etaient utiles pour combattre l'erysipele et la podagre *(ignis sacer)* -[4], pour regulariser Ies regles, pour apaiser les douleurs de l'acouchement -". La radine de la mandragore, dans de l'eau, guerissait tumeurs et enflu-res adipeuses [26]. Le role le plus important de la plante demeure oepen-dant la part, grande, qu'elle avait dans le traitement des maladies des femmes. Ses semenOes nettoyaient les jeune'3 meres ; elles etaient essen-tielles pour provoquer les regles[27]. L'importance de la mandragore dans la gynecologie aneienne n'a d'egaie que celle de la bryone[28] et de l'arte-mise [29] — plantes d'ailleurs dont les legendes, en maintes regions d'Eu-rope, se sont confondueis avec celles de la mandragore.

§3. Dans tout le monde ancien la mandragore etait, nous l'avons îl plus haut, la plante aphrodiisiaque par excellence. Ses racines surtout servaierit â la preparation des philtres d.'amour [x]. Sa magie erotique ne se limite point aux humains. La «puissance» qu'enferme la mandragore,

no Bţ ■ aouasajd IBIEAB *«inowv.p* eţ jed 'aţtjui np IţgE inb ţa ja9A Bţ aţueppa poţ ua desnţWA saiuaiu saţ o snboda.ţ B : ţuâui rţipoiu aţmbiţUBJ i ţre'uSisap aţiuias *viu v\dia* no pjoâ ; ţ pqoBH SP aP0S piip xne ţţBuaţJBd '«A BT 'ţ.§

J3-H i;[s,uep asÂţBue IBWOlpU S3Jţ ŢU3A BWDQjd3ţ----'^S3LU joquiÂs unţp uoţţBsq tore np «UOŢ}BUIJOJ B'seuusH naip aţ

ıUOIU UŢBţJSO janb aţqBquiasrejA BpO§EjpU'B'X\[aţip !Aip* Bţ B sţnas aţa feuianbţSiBuii 'uoiţ Muiat saţ sap 'anb K.T suBp sauiSuo ţqiuas snou ţi apos aunons [3,nb ţip auiţcţ Buiaţţnu ţţsnb)saj\[ua aţuBj

[LA SUOAB SnOM sţp saxas xnap hjjBj jaqojaqa saţţoţusppaB^nb |a ţnoţans, saaA p anb ţjBd ajţ 3ru s?i£a ţsa ţa *<S3J,0ll ŢDUvd* ŢŢjoa Bţţaui li sap saţaud liapuB. apuoui |p aiusiqdjoui \& un ţiBAnojţ JTCD aq •suouiap jtip ţuaiBAB sţr *urmq* aq

■SOTOJHOMI

'91181 'Bşţndy-opnaSţj np sjuaţEţodisţui saţ ţuamjŢjiB^b aa supui np ţssa '. jţnjuaţs' sp aao§BjpuBtu Bţ aqoadura anbi§Bui apaao aţ anb suonbJBUi -ay; •ajjaţ Bţ BUBp ajpjad as B SBd' ţuaţţţBJj saţţnacro snpsA sas anb UIJE 's3inbţ§Bui, sapjaa sap suep ţUBunajuaj 'jsţosţq B uiţos puBjS ţaui aţsuoq -aaq.ţ 'aţuBţd Bţ apassod \i Bţap anbsjoţ 'sjnaţţre^Q 'ST a.ţ§Biui Bţ ap ţuaiţ

— uoiţBnjţsuaui Biţ ap ţuBuaAOjd SXIBS ap no auituaj ap auun,p jasiojJEj

— aqdasor ţauisuBjţ anb Jţuaţqo saţ ap uaÂoiu aq -anbŢ§oţoqţÂui adAţ. -oţoad un B ţusqaBţţBj as aţnop ţnti SUBS, ţnb 'saisnaţnoBaţui seţţUBţd sap auoSşţBO Bţ stiBp ţuenţis saţ 'JISŢBS B saţpţjjţp ţuos ţa euiuioqq ţusmj saţţapb *'siţoiidovidv^* B ţa *svjvvq* aqjaqj e unuiuraa 'ţţBţap 33 ~H addq "imd 9P aaxB.s;ş3 sp saad 'aţoŢUşqcţ na assnod ţnb *'siyixowoq* aqjaqj ap ţaţns nB anSoţEUE ajţoţsţq aun 3ţioddEJ snui3jpa3 upţ.UB,zÂq tîsţjoţsiq^i •£ţ aiuoqj ţţnj ţa ţmu Bţ aţţuq 'aţqBJV u3 ţjoaa' ţnb *'svj,vnq* aţiiBţd Bţ jns sesnaţţTSAjaui sasoqa ap ajqiuou aţuoo snţAEţjj qdasof uapoţsiq,'!

•-x U3ŢDUB spuioui np sanuuoD> saţUBţd sap aanţBiţa -uaujou.

Bţ suBp sioj sjnaisnţd aAnojţea as raou aţ SŢB^ -xneip saţ aaanC -uoa jnod ţuaAjas ua4s *S36r>ui* sap : aţBţuauo aiqBjy ua ţioja *siioi[dov\6v j±>* ţuaa *n* suiţcj •aauaţţ33X3 JBd anbiuaţas 3ţşq 'uaţqa- aţ oaAB uoţţBţsa ES ţssnB Bţ ap : ţo-aţţao ap saţsEjau saousnţjuţ saţ ans JŢ§E ţnad ţa aunţ B'ţ B aajoB-suoa1 ţsa ouop: *snoiidoviGv^ 'spauxaj* 3ţ ţuauiaţţajnţEiU ţnoţ aiţa ţfBAsp ua patos np eqaBa as ţa saaqauaţ saţ suBp aţpjq î^b aţuBţd Bţ ţa-'ot aunţ Bţ aBd aanboAojd aipEţEui ţiBţş p-aţţao' suaiauB saţ anod anb suos -pşijj 'aŢEdaiidaj ajţuoO' ţuaAjas aţuBţd aţţaa ap sauţaBj şanţ •suiEBunq XBB saaAjas,aj ţuauiaunuiuioa1 sanayuoq saţ uaţqo1 niB puaa uo4nb 'aAiţteo -ŢJIUSIS -\S0 usţţaViP uoiţreuiiŢjjB^T; '6 patos np siaŢuiuţ Bţ ţuB.ÂYij 'anoC aţ aqoEqa as ţa ţinu Bţ apţjq ţnb '(«uaţqo un JBd aaupBjap») *so^svdsoufw* no («aţuBţţuq aaaţuinţ») *siioiidoviBv^p* uiou np aţuBţd 3ttn,p aţJBd ţajja ua uaţpv 'sauispout saauBÂoao saţ s.UEp nuuooej sţoj saţuiBui SUOAB snou anb 'sapne saţUBţd sap e ţUBuaţjEddB sapua§aţ ap^ uoŢţBţiraţssB4ţ ap ţţnpoad ţsa^s auauiouaqd aţ 'aiooua şq •aao§BjpuBui Bţ jaqaBUB' .mod U3iqr> np ţţEAJ3s as uoj aţţubiţuBj ap UŢJ Bţ sşp anb aţqBqoid ţUBpuadao^ aţquias *\l* •(; ţjoui U3iqa un apaoa aunCp ţnoq UB ţusţţ ţs ajo§BipuBUi Bţ spijoas -oiQ B 3JJJO xnb 'uoţţuaAUŢj ap 3ssaap 'sisa^nap ţUBţuasşadaji ajqaţaa uissap aţ, ţiBJBd 'apxjoasoţQ xapoo^ un suBp ţuauaaţnas1 3 •£ 'dBi apşţs 3-A nV 'uaţqo np. anuuoo aţuouiaaaa aţ SBd apoduioa au ţanţp 33. •■ aada,ţ oaAB aaddBjj sioj xnap aBd ajţa ţţop 'aupsiap Bţ uoţnb ţuBAt? 'ajo§B;jpuBui Bţ 'aţ,Eu§ţs atsBjqdoaqx snb pBţap ajţnv '9 ţuaA UB, SOBJ şoBţd 3iţaţp jaţţAa ţţop anaqaaq aţ anb ţUBspaad 'uoiţţpBJţ auiaut Bţ puisuBjţ auţţci "Q *«sdnbmsipoiiidr) s3\nnu.oţ. sdsndxqmou* ap *daououoM* ţa *d%uv\d r>* ap *.inopw ddsuvp liop Buuossad dpuoo3s 3Ufj* 'ţnappoQj *siaci ţuvpivGdi 'di[Odq uo sind 'sap^do sio.11 U^l uo(* aada *3un oaav* 'aţSBjqd -oşqx ţpaa *'3j.06vj.pumu v* ap *moşny»* qanţu aţqB'ţpaA un uoţas 'sanol sou ap aaooua ţţBj 3s *a\\a* auioa 'suaţouEi saţ zaqa, — UA SUOABJ snou — jŢEsţBj 3s aio§BjpuBUi Bţ sp aţţQiţţţanOi Bq -ţ aţgB.ui BS suBp ţuaiţ aţţa^nb a§jBţ ŢS aoBţd Bţ noSp '. g aţBaşHiP uipjBC 3ţ suBp sjnaţţiB^ ţiBssnod aţţg ■aţA Bţ '33J0.J Bţ 'aţŢţBaj Bţ ţuaiEţa *a\\3* ua '. saajaBis «saouBSSind» sap 3un aip.p ţţBsţBj aţţpuooaj ţa .moure aauuop ap aţoAnod ţnas aq -saţsuoqjaq XUB ţa sjapaos XUB aao§BjpuBUi Bţ aţunaduia ţuaţBAB supapaut saq

•aţBUi np aojaqoaa Bţ B 'aisap 3ţ JBd aşssnod 'BA ua4s 'ajoSBjpuBiu Bţ ap aSuB'Ui jţoAB jnodi 'ţnb ţuBqdaţ^p aţp.uiaj Bţ ap — a§y uaXoţ^; np *sddimisdQ* saţ JBd ssŢjdaj — aţopasuBj aţjoddBj z aaj§ *anSoioisfiiu* sq; 'ţUBAţA ajţa ţnoţ Jns ţţ§B 'aouţBsţţiţjaj ţa anbBţsţpojqdB nţjaA ap

aavrfî vaamw

Le *baaras* ornme *Vaglaopfiotis* etaient remedes souverains de l'epilepsie : ils avaient donc pouvoir d'annihiler l'influence nocive de la lune et des deraons.

Le caractere de plante d'exception qu'on pretait â la mandragore ■ouvait un autre appui dans ia forme etrange de sa racine. L'anthropo-morphisme de la racine de mandragore etait en effet chose connue au monde ancien. Le Pseudo-Pythagore, dans son trăite, perdu, sur Ies pro-i prietes des plantes, appelle la mandragore *anthropomorphon*[17]. Colu-mella ecrit : *«Quamvis semihominis vesano gramine foete Mandragorae pariat jlores»* [18]. Detail que l'on retrouve ailleurs : *«mandragora herba... ei est ejus radix in similitudine corporis humani»* [19]. N'oublions pas d'au-;re part que cette eroyanoe demeurait vivace dans Ies elasses non-culti-vees surtout et que des lors las referenees litteraires ne sauraient etre qu'accidentelle.s. Randolphe croit qu'â l'origine de cette croyance ii faiut chercher l'affirmation de Diascoride et de Pline que la mandragore a deux sexes distincts [20]. L'explication cependant nous semble insuffisante. Nous avons vu, ailleurs, que la sexualite des plantes etait -«theorie» cou-ranîe en Mesopotamie comme en d'autres pays d'Orient : elle n'impli-quai't nullement ranthropomorphisme. Des racines de la plante *erynge,* Pline dit qu'elles preseritent Ies caracteres des sexes [21], maiis ii n'est en aucune sorte question d'anthropomorphisme. En ce qui nous concerne, ii nous semble que ranthropomorphisme de la mandragore trouve ses origuies dans 1'aspect etrange de sa racine d'abord et aussi dans ce fait que, des Ies temps Ies plus recules, elle a ete considere plante d'exception, magiquement agissante. Herboristes et sorciers n'ont d'ailleurs pas ete seuls â la «diviniser» : l'on connait un Zeus Mandragoras, une Aphro-dite Mandragorites[22]. Consideree herbe sacree et sertilisatrice, ii est vrabembable que la mandragore soit devenue «cîeesse», qu'â partir d'un ceftain moment on l'ait vue sous forme humaine : le processus religieux est le meme qui a trasforme le «sacre» d'un tas de pierres *(hermae)* en le dieu Hermes, un palladiom en la deesse Pallas. Ce processus d'«in-formation» du sacre, de personification de la realite absolue, de cristal-lisarion d'un symbole metaphisique et theologal en «formes» et en «dra-Ițes», — le procesisus de degradation des princi,pes par une «chute», sou-terit tres nettement definie, dans le *concret* — fera l'objet d'une ample analyse dans la II-e pârtie de notre etude.

§4. La Vertu magique de donner fecondite, chez Ies Hebreux, ap-partenait aux *dîidâ'im,* Ies *«pommes d'amour»,* connues surtout de *l'epi*-sode de Rachel[1] La Version des Septante traduit *dudă'im* par *mandra-gorai* ou *mela mandragoron;* ii n'est cependant pas assure que le terme semite designait cette meme mandragore dont nous parlent Ies textes de l'antiquite mediterraneenne. Une confusion en effet s'expliquerait aise-ment : â l'epoque ou la Version rut redigee, Ies dudâ'im devaient avoir Ies memes vertus aphrodisiaques que la mandragore.

En tout etat de cause, le texte de la *Genese,* XXX, 14—16, rend evidente. la vertu fertilisatrice des *«pommes d'amour»,* vertu magique et qui agit mecaniquement sur la femme, independamment de l'etreinte du mâle, par la simple presence de la plante sous le lit [2]. Les *«pommes d'amour»* avaient ce «poiuvoir» sacre de donner fecondite par leur seule presence : lâ ou elles etaierit, l'espace profane disparaissait, remplace par

un espace sacre en qui coexistaient tous Ies caracteres du *reel':* vitalite, fertilite, puissanee.

L'egyptologue Heinrieh Brugsch [3] identifie le miot egyptien *doudon* avec *dudă'im,* donnant ainsi une interpretation nouvelle â la celebre inscription trouvee sur la iombe de Seti I, qui conte la destruotion du genre humain. II s'agit dans ce texte d'un melange de biere et de *doudon,* f ait de telle sorte que *«la mixture ressemble au sang humain»* [4]. Si cette identification avec la mandragore — ou du moins avec cette autre plante qui lui ressemble infiniment, le *dudă'im* — avai't trouve justifieation, implicitement la fonction mythique de la mandragore se serait trouvee demontree une fois de plus par un document archaique. Car ce breuvage lait de biere et de *doudon* etait destine â apaiser la soif de sang humaia de la crucile deesse Sakhmit, en meme temps qu'â la plonger dans l'ivresse ; par ce melange soporifique, le genre hurnain etait sauve de 1 impitoyable colere de la deesse ; apres la destruetion d'une grande pârtie de rhumanite, une sorte de «creation». de rhornme se definissait a partir de ce liquide qui avait la couleur du sang humain [5].

Ma'is un article riche d'erudition de l'egyptologuie Henri Gauthier[5] vinit ecarter l'hypotheise BnugSch. Gauthier rappelle en effet que la naturaliste Schweienfurt n'avait trouve dans le Delta nulle espece vegetale qui ressemble â la mandragore et que Victor Loret n'a point decouvert sur Ies monumen'ts egyptiens de motif qui s'en inspire. (Loret cepen-dant, comme nous le pourront bientot constater, s'etai't trompe, car ceux-ci existent.) D'autre part, Ies traducteurs coptes du *Cantique des Cantiques* ne se sont point servis, dans le passage respectif (VII, 10—13), du terme *doudon,* miaiis ont transcrit, en caraciteres coptes, le mandro-gora grec. II aurait d'ailleur ete difficile de broyer *et* de reduire en pou-dre une plante. Aussi Gauthier affirme-t-il que Ies signes *dd* de l'inscrip-tion indiquent 1'argile d'Assouan. *«La substance* doudon, *broyee et melee ă de la biere, donnait ă cette boisson une couleur rouge qui la faisait ressembler ă du sang humain» '.* Cette mixture etait riche de miraculeu-ses vertus magiques.

A la -meme epoque â peu preş, le proffeseur Steindorff demontrait que Ies signes *dd* se doivent lire *didi* et non *doudon*[s]. Cette interpretation s'est averee justifiee. L'affirmation de Gauthier que *dd* indique un mineral et non une plante est aussi acceptee par la plus grande pârtie des egyptologues. Griffith croit que *didi* signifiait *«ocre rouge»,* l'hema-tite[9]. Dawson le traduit par *«nubian haematite»* [10]. Wallis Budge prc-pose comme interpretation *«grenade»* [n]. Elliot Smith neanmoins formule cent-aines amalogies entrte le mystereux *didi* et la mandragore. *Didi* seri ă reoreer le genre humain, la mandragore, selon certaines traditions, est faite [12] de la meme glaise dont Dieu petrit Adam. La mandragore des lors serait substance semblable â la terre *didi. A* quoi Smith ajoute un autre rapproichement, identi'fiaut l'hematite rouge d'Egypte *(didi)* avec *dittu,* plante de la vie et de la naissiance dans la mythologie babylc-nienne, et â la recherche de laquelle part Gilgamesh [13].

L'affirmation de Gauthier, que la mandragore manque dans le ve-getaition comme dans Tart d'Egypte, s'est, nous 1'avons indique brieve-ment plus haut, revelee fausse. Frits Heide en effet a reuissi â reconsti-tuer sur une peiriture tombale du temps de la XVIII-e Dynastie le dessin d'une mandragore. [14] Le fragment a egalement ete reproduit par Kei-mer [15]. D'autre part, parmi Ies restes de vegetaux trouveis dans la tombe

de Toutankhamon, l'on a reconnu quelques frults de mandragore. Mais ceux-ci venaient d'Asie Occidentale ou Ies Assyriens Ies utilisaient en medackie. La mandragora n'a jamlais poussee dans :1a vallee du Nil. Et si Ies Egyptiens is'en sont servis, ce fut exelusivement comme d'un moţii de deeor-ation, jamais en exploitant ses qualites medicinales. [16]

En Mesopotamie au contraire, la medecine fit de la mandragore un usage frequent â 1'extreme. Cependant, nous ignorons touit des legendes assyriennes sur cette plante, car seuls nous sont parvenuts des documentă relativement tardifs ei qui traitent «scientifiquement» de ses p»roprietes medicinales. Thompson[1]', qui le premier etudia la botanique medicinale assyrienne, identifie la mandragore *(Mandragora officinaram, L)* avec la plante NAMTAR IRA. Un extrait de eelle-ci sert â calmer liesi maux des dents ; administree par la voie interne, c'etait en meme temps iun pur-£;atif et remede efficace de la jeunesse. Les textes parlent surtout du -*Namtar raăle du Nord»* qui *«ne* porte pas firuit» et qui se montre par-ticulierement efficient contre les nevralgies denta'.res. Son utilisation principale cependant demeure celle qui en fad.lt un moyen de supprimer la difficulte de certains accouchements : on enduit 7 fois le ventre de la femme en gesine, du suc extrait de la racine du Nam'tar du Nord. La mandragore — dont le nom assyrien etiait *pi(l)lu,* «plante du Dieu-Pesite-— servait egaiement comme sopcrifique. Tonte les parties de la plan'te, racine, feuilles, suc, fru.it, trouvaient leur utilisation. Par une metathese erdinaire, Thompson fait deriver *luffah,* un des norns arafoets de la mlandragore, de *pi(l)lu.* En ce qui concerne rappelation de: *«Narntar mâle»,* Thompson la croit consequence de l'aspect des deux boules qui, lorsque les fleurs se sont effeuillees, demeurent au bout de la ti'ge, — et qui irouvent leur correspondence dans l'appareil genital de l'honime. En meme temps ii rlappel'le que la racine *kahîna* des textes assyriens etait corriparee. II n'est point sur cependant que, comme le croit Thompson. *kahîna* designe la mandragore. Et l'on sait d'auitre part que les Meso-potamiens consideraient «mâle» et «femeile» non d'apres *«les eventuelles ressemblances avec les organes genitaux»,* mais considerent l'objet en son entier ; les attributs fort, grand, briliant etc. caracterisaient generale-ment la sexualite des objets inanimes[18]. Aux îndes, la nomenclature sanscrite trahit souvent, ii est vrai, l'assimilation avec l'appareil sexuel humain ; i.e. *yonipushpa (Cletoria termeata), lingapushpa (Neruim odo-riumj.* Mais le trăite *Râjanighantu* conserve une division des plante», en mâles, femelles et hermaphrodites, qui trouve son fondemertt en une appreciation totale de la plante : elancee ou 'ţjpapue, molie ou dure, lon-gue ou courte etc...[19] II est vraisemblable que l'aspect total de la plante nit conduit â l'idee de la sexualite plu'tot que l'assimilation avec les părţi es de l'appareil genital humain.

§5. Le probleme de l'origine des legendes de la mandragore' a tou-jour.s ete un attrait pour les specialistes du folklore et les orierttalistes. (Adalbert Kuhn [1]).

Sehlosser definit des rapports entre la mandragore, la fougere et l'artemlse [2]. Toutes, elles sont difficiles â obtenir, toutes appor'tent fortune, toutes possedent de miraculeuses vertus etc. Toutes se trouvent d'une certaine faeon en une association magique avec.reclair [3] ; la bryone blanche — representation de la mandragore chez les Germains[4] — tarit

le lait des vaches, falt naître l'-amour, est talisman contre la foudre. Sa fleur est jaune, comme celle de la mandragore. D'autre part, la mandragore nalt niiraculeusement, comme naissent certains dieux, du feu ou de semence tombee sur terre[5]. La mandragore des lors est plante de l'eclair, en rnem-e temps qu'une soma-plarite [6]. Elle est en reiaţion avec le monde d'ouitre tombe [7].

Les explications de Schlosser n'arrivent pas toujours â convaincre. II utilise trop d'attributs qui, â l'origine, n'appartiennent pas â la legende de la mandragore, ni ne lui ■app'artiennent exclusrvement. Atraşi, Schlosser accorde l'importance au detail que la mandragore pousse â pied du *ha-zeltree (Corylus avellana),* pour etayer sa theorie 'de la relation avec l'eclair. Mais, comme l'a justement montre Starck [8], nouis n'avons lâ-dessus qu'un temoignage unique. Et Ies documents anciens ne parlent guere de la mandragore efficace contre la foudre. Le lait, la fleur jaune, briller dans la n-uit, ce sont la attributis communs â nombre de plantes ma-giques [9].

Starck explique la legende europeenne de la mandragore par trois *sagas,* connues de l'antiquite : 1) l'enisemble des croyances triansmises par Theophraste qui -orat trăit â la Belladona (suc narcotique, uitilisation de la plante comme aphrodisiaque, son efficacite contre Ies morsures des serpents, difLculte de l'obtenir) ; 2) la legende de la plante *aglaophotis,* qui briile la nuit, fuit ca et lâ, met en danger qui la vient cueillir (episode du chien), chasse Ies demons, renferme d'innombrables: vertus fer-tilisatrices et gynecologiques ; 3) la legende orientale (originaire de Me-sopotamie ou de Perse) d'une racine anthropomorphe, nee de la semence cl'un homme mort ou endormi et douee egalement de pouvoirs magi-ques [10]. La legende de la mandragore serait le resultat d'une fusion de ces trois *sagas.* Son origine ne saurait etre germanique [1X]. Le centre de ces croyances semble devoir etre la Mesopotarnie [12].

S. Elliot-Smith [13] de son cote affirme que la mandragore se definit comme un succedane de deux substances magiques et religie-uses lesquelles, aux temps archaiques, et en Egypte principalement, .auraient tenu un role d'exception : 1) les moules et Ies eonques marineis, emblemes de la Grande Deesse ; 2) *didi,* la substance magique dont ii est question dans la legende egyptienne de la destruction de l'humianite. Pour ce qui est de la legende de la mandragore Elliot-Smith la considere fruit de l'interpenetration de deux croyances archaiques : 1) le requin *(dog-jish)* protecteur des tresors du fond de la mer et 2) le mythe egyptien du dieu cynoicephale qui preside aux operations d'embaument et dont le role est important dans le processus de la resurrection [14]. Dans oes conclusions, Elliot-Smith demeure dans la continuite de son hypothese, universellement connue, de rapport exceptionnel des Egyptienis â l'evolution ispirituelle de rhumanite.

Rendel Harris decouvre dans la mandragore le prototype vegetal d'Aphrodite. Celle-ci selon lui, n'est autre que *«la personificati'on de la mandragore ou des pommes d'amour».* La deesse en effet tient dans sa main une mandragore en forme de fruit, et une ceinture de mandragore enlace sa taille. «La *plante semble etre venue au Levant, de Chypre. Comme Chypre etait aux temps anciens île phenicienne, ii semble que le nom de la deesse soit une alteration du nora phenicien des pommes d'amour. La pomme que la deesse tient en sa main, en certaines oeuvres d'art, est le symbole de la primitive pomme d'amour»* [15]

§1

[1] *A. T. Starck,* Der Alraun, *p. 29, A. Schlosser,* Die Sage vom Galgenmănlein, p. 27—*18. Le texte a d'abord ete cite par Perger,* Ueber den Alraun, *Wiener Altert.-Verein, Vienne, 1861,* p. *261.*

[2] Op. cit., p. *124.*

[3] *Starck,* op. cit, p. *32. Cette explication du nom avait deja ete tentee par Ies anciens.*

[4] *L'origine de la mandragore selon St. Hildegard, dans A. Franz,* Die kirchlichen Benediktionen *(Fribourg, 1909), voi. I, p. 420. Voir aussi H. Marzell,* Unsere Heilpflanzen, p. 262, *Starck, op. cit., p. 28.*

[5] *Marzell,* op. cit, p. 262.

[6] *Les noms arabes de la mandragore sont, en cela, significatifs:* toffâh-'el-jenn *(«la pomme des espriîs»),* siraj-el-kotrob *(«la lampe des esprits»),* l'ba, *et* beid-el-jinn *(«oeufs des esprits»).*

[7] *Starck, op.* cit, p. *48, n. 1.*

[7'] *Ch. Langlois,* La connaissance de la nature et du monde au moyen âge ,*(Paris, 1911).*

[8] *Epiphanius,* Opera *(ei. Migh., Paris, 1858), voi. III, col. 521. Ce moţi} est sans nul doute oriental. Les proprietes aphrodisiaques- de la mandragore etaient connues, vomme nous le pourrons voir bientdt, aux auteurs grecs ei latins. Ce detail neanmoins, l'histoire de l'elephant, ne se retrouve dans nul autre* texte grec, *malgre que le* Physiologue *soit dans sa plus grande pârtie compose d'un materiei heterogene, emprunte ă des sources innombrables. Cf. Francesco Sbordone,* Ricerche sulle fonti e sulla composizione del PHYSIOLOGUS greco *(Naples, 1936), p. 55, D. Russo,* Studii şi Critice (Etudes et Critiques), *Bucarest, 1910,, pp. 23 sqq.* ■*Une version roumaine (XVIII-e siecle) du* Physiologue a *ete republiee par Gaster dans* Studies and Texts *(voi. II, Londres, 1925—1928), p. 1134—1166.*

[9] *Rendel* ■ *Harris,* The Ascent of Olympus, *Manchester, 1917, p. 124.*

[10] *Voir Felix v. Luschau, Ascherson, R. Beyer,* Sechs Mandragora-Wurzeln (Zeitschrift fur Ethnologie, 2892, p. 726 sqq), p. 735, *en note.*

[11] *Von devine dans ce fragment l'attitude_ sceptique et quelque peu ironique de Leo l'Africain (1443—1530), attitude que Von retrouve d'ailleurs, nous l'avons vu, dans la. plupart des ecrits de la Renaissance. Pour les anciennes legendes germaniques sur les plantes, v. Aug. Wunsche,* Die Pflanzenfabel in der Weltlitteratur *(Leipzig, 1905).*

[12] *D'autres notes sur la mandragore au Moyen Age (Tsidor de Seville ete...). dans Starck,* op. cit., *pp. 24 sqq.*

§2 , ■ ' ■

[1] *Steier, ds. Pauly-Wissowa* Real-Encyelopădie, t.. *XIV, col. 1028. P. de Lagarde croit que le nom derive du persan* mardum-giâ, *«homme-plante», ou de* Mihregia, *«herbe de Mithra», —' mais ceci n'est qu'hypothese.*

Von construit d'autres ethymologies, aussi. denuees de fondement, q partir des termes sanscrits : maud, *«joie»,* mautasana, *«sommeil», «vie>>,* mandra, *«plaisir»,* mantara, *«.arbre-paradis»,* agru *.«non-marie», «violent», «passione». Cf. G. Elliot-Smîth,* The Evolution of the *Dragon.(Manchester, 1918), pp. 203 sqq.*

[2] *Gruppe,* Griechische Mythologie, *II, 852.*

[3] Letronne, Oeuvres, *III,* p. *45* ,— cf. *Steier,* op. cit,.coZ. 2028.

[4] *Boisăcq,* Dictionnaire ethymologique, p. 607.; O. *Schrader,* Real lexicon der indogermanischen Altertumskunde, *pp. 35 sqq, Steier,* loc. cit. :

[4'] *P. Campbell Thompson,* The Assyrian Herbal *(London, 1924), p. 187—189.*

[5] Materia medica, *IV,. 75.; en. plus. bref. Pline,* Nat Hist *XXV, 145—150.*

[6] *Nous avans suivi la description de Dibscoride. . Pline,* Nat. Hist., *XXV, . 147, en connaît deux especes* «candidus, qui et mas niger, qui femina existimatur».

[7] Historia Plantarum, ,VJ, 2, *9.*

[8] *Fraas,* Synops, plant flora class., p. *167, cite par Steier,* loc. cit, *col. 1030. Cf. Starck,* Der Alraun, p. 23.

[9] Mat. med., *IV, 75.* ' •■■', , • ' . .

1° Nat. Hist. *XXV, 149, Alex. Trall, II, 29, Steier, col.* 2032.

[11] *Dioscori.de,* Simpl., /, *12; Theophraste,* Hist. Plant.,, *IX, 9, 1.* Caus Plant, *VI, 4. 5; Xenophon,* Symp., //, *24; Platon,* Rep., *488 C; Demosthenes,'* Philip., *IV, 6; Aristot,* De Somn., *III,* Athen. *XI, 504 C ; Macrobius,* Sat., *VII, 6.. 7 : Pline,*

Nat. Hist., *XXV, 150;* vis somnifica ; *Celse, V, 25; Philo,* De Vita Contempl., *V, etc... Plutarque,* Mor., *15 F, croit que la mandragore, lorsqu'elle pousse dam. le voisinage de la vigne, agit si puissament aur celle-ci que le vin que Von en tire fait tomber dans un sommeil profond. Cf. Steier, col. 1032.*

[12] *Dioscoride,* Mat. Med., *V, 71 ; Pline,* Nat. Hist., *XIV, 111.*

[13] *Dioscoride, IV, 75,* 7.

[14] The Mandragora of the ancients in folklore and medicine. *(«Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences»), voi. XII, Jan. 1950, pp. 485*—537, *p. 516 sqq. auteurs du moyen ăge et de la Renaissance. A la page 527, Randolphe cite Ies opinions du Dr. B. W, Richardson, qui, se servant de la formule des anciens, a pr&pare une solution narcotique qui s'est revelee excellente.*

[15] Stratag., *II, 5, 12. Un recit identique, mais qui a pour personnages Cesar et des brigands de mer, se trouve dans Polyaen,* Strat., *VIII, 231, cf. Steier, col. 1033. Procope,* De bello Gothico //, *11, reiate la meme aventure, l'attribuant aux Witiges; voir L. Lewin,* Die Gifte in der Weltgeschichte *(Berlin, 1920), p. 528*—52.9. *Cette anecdote d'ailleurs a ete attribue ă nombre d'autres generaux celebres de l'antiquite ; Randolphe,* op. cit., *pp. 509—512.*

[16] *Theophraste,* Caus. plant. *VI, 4, 5 ; Apuleius,* Metam. *10, 11.*

[17] *Lewin,* Die Gifte, p. 573.

[18] *Cite par Randolphe, p. 500, cf., autres references,* ibid., p. *501.*

[19] *Gallen, XII, p. 67 K; Steier, col. 1034.*

[20] *Theophraste,* Hist. Plant, *IX, 9, 1 ; Dioscoride,* Mat. Medica, *IV,* 75, *4.*

[21] *Dioscoride,* ibid. ; *Pline, XXV, 147 ; Hyppocrate, III, 338 ; Celse, VI, 6, 1; cf. Steier,* loc. cit.

[22] *Pline, XXVI, 104 sq.*

[23] *Theophraste,* Hist. pi. *IX, 9, 1 ; Dioscoride; IV, 75; Pline, XXV, 104; XXVI, 121 ; Hyppocrate, II, 739, etc. Steier,* ibid. *Randolph,* op. cit., p. 507.

[24] *Pline, XXVI, 121.*

[25] *Dioscoride, IV, 75 ; Pline, XXVI, 156.*

[26] *Pline, XXVI, 24, 93. Elle servait egalement contre Ies maux de dents, Celse, VI, 9, et Ies morsures de serpent, Pline, XXV, 150.*

[27] *Dioscoride, IV,* 75; *Pline, XXVI, 156.*

[28] *Cf. Heinrich Marzell,* Unsere Heiphlanzen *(Freiburg im Breisgau), p. 197, sq.*

[29] *Dioscoride,* Mat. Med., *III, 113 et Pline,* Nat. Hist. *XXV, 73. Gallenos et Hyppocrate connaissent aussi l'emploi de l'artemise en gynecologie et pour combattre Ies maladies des femmes; mais ii ne s'agit pas lă de* Z'Artemisia vulgaris, mais *plus probablement, d'une espece fort proche* (Artemisia campestris, arborescens martitima *ou* judaica). *Cf. Marzell,* op. cit., p. *222 sq.*

§3

[1] *Dioscoride, IV, 75; Theophraste,* Hist. Plant. *IX, 9, 1. Autres references dans Randolphe,* op. cit., p. *501.*

[2] *Chp. IV. Cf. F. Sbordore,* Ricerche sulle fonti e sulla composizione def Physioîogus greco *(Naples, 1936).*

[3] *Orpheus,* Argonautica, *919; Steier, col. 1035.*

[4] *Gruppe,* Griechische Mythologie, *II, 852.*

[5] Hist. Plant, *IX, 8, 8.*

[B] Nat. Hist., *XXV, 148, Dioscoride (IV, 153) et Pline (XIII, 128) repetent cette indication pour la cueillette de la plante* thapsic.

[7] Hist. Plant. *IX, 8, 8.*

[8] *Cf. Ies reproductions du* Codex Juliana Anicia *(512) dans l'artîcle de Ch. Singer,* The herbal in Antiquity ant its transmission to later ages *(«Journal of Hellenic Studies», 1927, pp. 1—52), p. 6. 40, 41.*

9 *Aelien.* Nat. Anim., *XIV, 27.*

[10] *Cf. S. Saintyves,* L'Astrologie populaire *(Paris, 1937), pp. 186 sqq.*

[11] Nat. Hist., *XXIV, 160.*

[12] *E. Meyer,* Geschichte der Botanik, *voi. II (Konigsberg, 1855), p. 344; P. Ascherson,* Zeit-Ethnol., *1891, p. 731 en note ; A. Delate,* Herbarius, p. *146.*

[13] *Joseph,* De bello judaico, *VII, 6, 3.*

[14] Hist. comp., /, *dans la* Patr.-grecque *de Migne, CXXI, p. 581; A. Delatte,* Herbarius, *p. 144.*

[ls] *Pline, XXVIII,* 77 *sqq ; Delatte,* op. cit., p. *87—88.*

[16] *Delatte,* op. cit., p. 75.

[17] *V. la glosse ds. Dioscoride, IV,* 75.

[18] De re rustica, *X, 19.*

«Corpus glossariorum latinorum, *III, 585 1 ; Steier, col.*
» *nSolphe,* The Mandragora of the andents, p. 494.
a Nat. Hist., XX/I, *20.*
22 *Hesychius, s. v.* Mandragontes.

§4.

[1] La Genese, XXX, *14—16;* Cantique des Cantiques, *VII, 10—13. Cf. Ascher-l* son. Zeitschrift fur Etimologie, *1891, p. 736 ; Vigouroux,* Dictionnaire *de la Bible,* rol *11. col.* 653—655.

I [2] *Frazer,* Jacob and the Mandrakes *(«Proceedings of the British* Academy», 1917, pp. 57—59 *sqq.) Rendel Harris fait deriver* dudâ'im *de* dodim, *«amour». Cette ihymologie, qu'accepte Frazer, est consideree impossible par Ies professeurs Cănim et Bennet. Le premier suggere que* dudâ'im pourratt *etre le pluriel de* dud, «pot». Comme *Von sait, en Egypte, dans Vinde meridionale, sur Ies bords de la ,* Hedtterranee, *le pot est le symbole de la femme. Cf. Elliot-Smith,* The Evolution [of the Dragon, p. *199.*

[3] Die Alraune als altâgyptische Zauberpflanze *(«Zeitschrift fur ăgiptische* ISproche» *1891, voi. 29, p. 31—33).*

[4] *Le texte a ete plusieurs fois traduit: Roeder, Urkunden,* p. 342 *sq. Wallis* **Bidge,** From fetish to God, p. 463 sq. etc.

[5] *Pour Ies debats autour de cette hypothese, v. aussi H. C. Trumbull,* Blood liant, p. *110—111 et note 1,* p. *111.*

[6] Le nom hieroglyphique de l'argile rouge d'Elephantine *(«Revue Egypto-gique», voi. XI, 1904, p. 1—15).*

[7] *Gauthier, p. 4.*

[8] *«Zeitschrift f. aqypt Sprache» t. 27, 1890, p. 60 sq.*

[9] *Citi par George Elliot-Smith,* The Evolution of the Dragon *(Manchester...),* I p. 193. ^^t

[10] Dawson, The substance called didi by the Ancient Egyptians *(«Journal* I of the *Royal Asiatic Society», 1927, p. 417*—503^, *et plus particulierement p. 501 ;* I Magician and leech. A stady in the beginnings of medicine, with special refe-I rence to ancient Egypt *(London, 1929), p. 113, prouve, utilisant une documenta*-I te *plus riche que celle de Gauthier, le role de* cette substance *dans la medecine* 1 egvpttenne.

[1] From fetish to God, p. 465.

[12] *Frazer (p. 6) cite par Elliot Smith, 196.*

[13] *Elliot-Smith,* The evolution of the Dragon, p. 395, *sq.*

[14] Tidsskrift for historik botanik, *I (1918—1919), p. 8—22; Steier col. 1031.*

* [15] *Keimer,* Die Gartenpflanzen im alten Agypten, p. *21, pi. 172—173.*

[18] *Dawson,* The substance called didi, p. 503 ; Magician and leech, p. *113.* lîien *sur la mandragore dans Wallis Budge,* The divine origin of the Oaft of the I hertalist *(London, 1928).*

[n] Assyrian Herbal, p. 387, *sq.*

[18] *Cf.* Mettalurgy, Magic and Alchemy, p. 37 sq.

I[19] *Cf. notre etude* Cunoştinţe botanice în vechia Indie (Connaissances de Botanique dftns l'Inde ancienne), p. 234—35.

§5.

[1] *A. Kuhn,* Die Herabkunft des Feuers und des Gottertanks *(Berlin, 1859), p.*

[2] Die Sage vom Galgenmănnlein, p. *104,*

[3] Ibid., p. 95 sq.

[4] Ibid., p. 705.

[5] Ibid., p. *108.*

[6] Ibid., p. 703 *sq.*

[I] Ibid., p. *112 sq.*

^^^^^_ [8] Der Alraun, p. *69.*

^^^^™ [9] *Starck,* ibid., p. 73.

[19] Stare/c, Der Alraun, *p. 72—74,*

[II] Ibid., p. 77.

[12] Ibid., *p. 76.*

[13] The Evolution of the Dragon, p. 397 sq.

[14] Ibid., p. *162.*

[15] *Rendel Harris,* The Ascent of Olympus *(Manchester, 1917), p.* 734, c IWi!>, IV *integralement:* The Origin of the Cult of Aphrodrte.

adi conj

pe ti ca
decît alt
Ad

IN CĂUTAREA LUI ADAM

Evi
oc

l[1]. ÎN CĂUTAREA LUI ADAM

Swedenborg, misticul oare *a* influenţat atît de hotărâtor pe Balzac, a'pus din nou în circulaţie, pe la începutul secolului XVIII, ideea androginului ca tip. uman perfect. .Ideea aceasta, fireşte, n-a fost formulată izolată. Swedenborg a angrenat-o într-un întreg sistem de teologie mistică, mai puţinrvoriginal dedît îl credeau contemporanii săi şi generaţiile iluminismului, dar avînd toate caracterele stilului baroc. Swedenborg a fost, de altfel, prin excelenţă misticul baroc. Noutatea lui a putut surprinde numai pe oamenii unui secol profan şi ou tendinţe accentuate antime'tafizice. Cam tot ce-a spus el,, se spusese de mult în mistica şi ţeosofia europeană.: Dar marele său merit a fost reactualizarea cîtorva teme filosofice şi mistice, înveşmîntarea lor într-un limbaj accesibil contemporanilor. •'" ;: ; '"\ ' ,; :

•.: Una din asemenea teme — :ear© a avut, cum am remarcat altădată, destul succes în romantismul german şi post-romantisrnul francez *m* eră■ tocmai mitul androginului.

De mult, problema aceasta nu mai fusese pusă în discuţie. Ca să fim mai exacţi, niciodată problema aceasta nu se bucurase de atîta «publicitate». Ea făcea parte. dintr-o antropologie şi mistică secretă, a căror discuţie nu ,erk accesibilă oricui. Cel puţin, aşa s-a transmis mitul androginului în cele.;trei mari tradiţii mistice mediteraneene, creştinis-mul, iudaismul şi islamismul ; ca o doctrină secretă, care A trebuie păstrată cu mare grijă şi comunicată exclusiv iniţiaţilor. "

într-adevăr, în tot decursul Evului Mediu, mitul, androginului r— considerat ca tip. de desăvârşire umană —. este prezent exact in tradiţiile cele mai secrete ale misticii şi tebsofiei, atît în Orient (islamism) cît şi în Occident (creştinism şi iudaism). în cei mai desăvârşiţi mistici ai Islamului, prezenţa divină e manifestată printr-un. «înger-om» cu aspect androgin. «Tovarăşul» său «iubitul» din Hafiz sau Suhrawardi nu sunt precizaţi ea gen gramatical ; nici prenumele, nici verbul persan nu marchează genul, cînd e vorba de acest seraph, icoana omului "desăvârşit. Ambiguitatea «iubitului» în scrierile mistice islamice a dat multă vreme naştere la confuzii grosolane din partea celor dintâi traducători şi comentatori europeni cărora le lipseau cunoştinţe elementare de mistică şi metafizică, şi interpretau această ambivalenţă în sens vulgar erotic.

Mitul androginului a fost de asemenea activ în *Kabbala,* deşi aceste texte de o extraordinară dificultate • circulau în cercuri foarte restrânşi de învăţaţi şi mistici evrei. *Zoharul* (III, 5 a, 18 b, ete.) păstrează chiar o interpretare «maritală» a. mitului androginului: omul nu devine cu

adevărat om (adică, om originar) decît cînd realizează pe pămînt unirea conjugală. Este un ecou al străvechei funcţiuni mistice a căsătoriei : de-' sâvîrşirea individului prin totalizare. Dar toată *Kabbala* e întemeiată pe omologarea om-Dumnezeu, şi nunta omenească nu este pentru mistica iudaică (în majoritate, comentarii oculte la *Cîntarea Cîntărilor)* decît o palidă imagine a unirii lui Israel cu Dumnezeu. Vom vedea cu pt prilej că mitul androginului e şi mai clar la începuturile iudaismului, Adam fiind conceput ca androgin.

în sfîrşit, pentru că vorbim de curentele mistice «secrete»- din Evul Mediu, se cuvine să amintim alchimia, hermetismul şi tradiţiile oculte care s-au păstrat în Occident în secta *I fedeli d'Amore.*

Unul din simbolurile centrale ale hermetismului. alchimic occidental era Rebis, androginul în care cale două puteri (sacru-profan) coincid. Rebis era omul desăvârşit, totalizând virtuţile eroului ^şi ale sfîntului, virilitatea şi feminitatea (considerate spiritual ca centre de energie). în alchimie, omul desăvîrşit, cu adevărat «liber»-, era omologat Aurului ; omul se desăvîrşea «totalizînd»- cele două naturi, feminină şi masculină, şi apoi depăşindu-le.

Toate aceste trei tradiţii — creştină, iudaică, islamică — s-au păstrat şi s-au transmis în cea mal mare taină, elaborând sisteme complicate de simboluri, alegorii şi limbaje secrete pentru a fi comunicate iniţiaţilor, în această privinţă, există o mare deosebire între mistica creştină, atât cea ortodoxă cît şi romano-oatolică, unde totul era spus la lumină şi pentru toţi, şi curentele secrete din Occident, care, fiind considerate eretice, erau nevoite să se manifeste alegoric şl convenţional. Tendinţa către secret a celor trei tradiţii oculte mai sus menţionate, în care regăsim la loc de cinste mitul androginului, se datorează nu numai împrejurărilor exterioare (persecuţii, teama de a intra în conflict cu Biserica, vina de a fi considerat eretic), ci şi originei lor. Căci toate aceste trei tradiţii îşi au izvorul în gnosticismul greco-creştin, chiar dacă ideile şi tehnicile lor sunt mult mai vechi, precedînd cu cel puţin o mie de ani apariţia creştinismului.

într-adevăr, gnosticismul a fost de la începuturile lui o mişcare secretă şi ocultă. Opunîndu-se creştinismului victorios, eare-şi recolta adepţi din toate clasele societăţii şi al cărui mesaj era accesibil oricui, care punea preţ pe alte virtuţi decît cele speculative şi se împotrivea atît ascetismului excesiv eî't şi curentelor mistic-orgiastice din lumea antică — gnosticismul pretindea că e «adevăratul» continuator al Mîntui-torului, a cărui învăţătură afirma că singur o înţelege şi o poate împărtăşi. Dar nu oricine putea deveni gnostic, aşa cum oricine putea deveni creştin priritr-un act de supunere şi prin taina botezului. Numeroasele secte gnostice impuneau o lungă pregătire teoretică şi o dificilă iniţiere ascetic-mistieă, pentru a putea revela doctrina secretă. în gnosticism îşi dădeau întîlnire toate curentele de gîndire şi toate tradiţiile religioase i orientale şi greceşti. De aceea literatura gnostică, fragmentar, cum ni s-a transmis, e o mină inepuizabilă pentru istoricul religiunilor pentru că au fost conservate în acele texte obscure idei şi obiceiuri cu mult mai vechi. Şi una din ideile centrale pe care o întâlnim în anumite secte , gnostice este tocmai acest mit al androginului, împrumutat din antichi-: tatea greco-orientală, şi interpretat în conformitate cu teologia creştină.

într-un fragment dintr-un text apocrif, numit *Evanghelia Egiptenilor,* conservat de Clement Alexandrinul, ni se spune că Mântuitorul,

-îtor pe Balzac,
VIII, ideea an-î-a
fost formu-tem de
teologie nii săi şi
gene-baroc.
Sweden-
jatea lui a Put'ut dinte
accentuate
jlt în mistica şi
aalizarea cîtorva
jaj accesibil con>

emaroat altădată,
ismul francez —

:n discuţie. Ca sa
^curase de attta
mistică secreta, a ;-a
transmis mitul
raneene, creştinis-
care trebuie pas-

nitub androginului
^ent exact în ţra-t
Orient (islamism)
desăvârşiţi mistici -
un «înger-om» cu [iz
sau Suhrawardi
nici verbul persan
coana omului desa-
sLamice a dat multa >r
dintîi tr aducător L
elementare de mis-mţă
în sens vulgar

Kabbala, deşi «ceste
•curi foarte restrânse
etc.) păstrează chiar
omul nu devme cu

întrebat cînd va veni împărăţia Sa, ar fi răspuns : *«Cînd cei doi (bărbat şi femeie) vor fi unul, în exterior ca şi în interior, iar bărbatul cu femeia nu va fi nici bărbat nici femeie».* Se vede clar din acest text că, după autorul respectiv, omul nu va putea fi desăvîrşit decît cînd va dobîndi condiţia androginică ; de abia atunci se va împlini împărăţia lui Dumnezeu pe pământ. Acest ideal al androginului într-un viitor depărtat ne aminteşte de idealul romanticilor germani (cf. articolul *Seraphita).* *

Sf. Hipolit ne-a păstrat foarte multe mărturii ale gnosticilor, ale căror doctrine le-ai refutat. Aflăm astfel că Simon Magul afirma şi el un «spirit primordial» androgin, pe care îl denumea de altminteri *arseno-thelus* (bărbat-femeie). Acest «spirit primordial» avea, am spune, două esenţe : spiritul *(nous)* de sus, care era tatăl — şi gîndirea de jos, care era femeia, creatoare a tuturor lucrurilor. Alţi gnostici, do.ee tist ii, credeau că *eonii,* ipostaze cosmo-.antropolo.gice, erau androgini. însă secta gnostică în care mitul androginului joacă un rol capital, este secta numită a Naasenilor. După teoriile lor, arhetipul, omul ceresc, numit Ada-mas, e androgin *(arsenothelus).* Adam, omul pământesc, este numai o imagină a arhetipului ceresc, şi ca atare e şi el androgin. (Se păstrează aici tradiţia iudaică a lui Adam-androgin, pe care o vom examina altădată.) Oamenii fiind toţi născuţi din Adam, *arsenothelus* există în fiecare dintre ei. Ca să se desăvârşească, omul trebuie să caute şi să regăsească androginul *(arsenothelus)* în sine. Mijloacele pe care le oferă Naasenii pentru această desăvîrşire prin androginism, sunt destul de curioase : magia şi asexualitatea, într-adevăr, atât prin practici magice cît şi prin'tr-o asceză absolută., se poate suprima condiţia umană profană ; ceea ce "înseamnă actualizarea condiţiei primordiale, nedi'feren-ţiate, degajate de orice atribut şi specificitate.

Să ne oprim aici cu exemplele din gnostici. Nu urmărim decît istoria unui motiv mitic, şi nu putem dezbate toate problemele care ni se deschid în această rapidă schiţă. Important de subliniat ni se pare faptul că gnosticismul — de unde au pornit cele trei mari tradiţii oculte mediteraneene — acordă un rol central mitului androginului şi androginiei ca o condiţie indispensabilă de desăvîrşire omenească. Ce poate însemna aceasta ? Ştim că doctrinele gnosticilor erau adunate din cele patru colţuri ale lumii greco-orienital'e. Cum vom vedea ou alt prilej, pretutindeni în civilizaţiile arhaice, androginul e considerat tipul perfect al omului. Gnosticii afirmă că nu te poţi desăvârşi dacă nu realizezi condiţia androginică, dacă nu actualizezi în tine pe primordialul Adam. Dar condiţia androginică — cel puţin în sensul Naasenilor —■ înseamnă o regresiune. Omul se reîntoarce la primordial, la o stare nedeterminată pre-formală ; o stare «totală», informă, nedespicată de atribute şi de polarizări. Numai cel ce dobândeşte o asemenea stare poate nădăjdui absorbţia în divinitate. De Dumnezeu nu se pot apropia existenţele in-dividuate, limitate prin atribute. Avem de-a face cu cazul Naasenilor, cu o «totalizare» prin regresiune în amorf şi nedecerminat. Se ghiceşte aici o sete de suprimare a condiţiei umane — aceeaşi sete-care face pe misticii creştini să se desăvârşească pînă la pierderea în divinitate, sau pe asceţii indieni să depăşească prin orice mijloace condiţia umană, devenind impasibili şi detaşaţi, asemenea pietrelor. Gîndindu-ne bine, e tulburător să constaţi că în milenii diferite, în continente diferite, în

* *In* Universul literar, *cm XLVIII (1939), decembrie 16, nr. 60, p. 1 şi 8. Inclus în* Mitul reintegrării, *Editura „Vremea", 1942, p. 71—79.*

religii diferite — oamenii au fost totdeauna însetaţi de desăvîrşire doar prin suprimarea condiţiei umane. Căci, în fond .androginia către care tindeau gnosticii era realizarea arhetipului, a unui Adarn înainte de păcat, adică a unui Adam care nu căpătase conştiinţa de sine pentru că era bisexuat şi deci, ca atare, nedeterminat.

2. ADAM, CAIN ŞI EVA

Istoria celei dintîi perechi e insuficientă şi întunecată. Ştim, anume, că Domnul a făcut pe Adarn, iar Eva s-a înălţat din coasta bărbatului. Amîndoi, străini şi inconştienţi, vieţuiau în Eden. Ceea ce urmează, însă, e confuz şi incert.

Şarpele a vorbit femeii, îndemnînd-o să mănînce din *arborele ştiinţei, al binelui şi răului (Facerea* II, 17). Pedeapsa 'morţii e născocită de Dumnezeu, insinuează şarpele : «că *ştie Dumnezeu că ori în ce zi veţi mînca dintr-însul, se vor deştepta ochii voştri şi veţi fi ca nişte dumnezei, cunoscînd binele şi răul»* (III, 5). Urmează drama prea cunoscută. Paragraful 12 din acelaşi capitol prezintă, însă, un amănunt nou : se află acolo despre existenţa unui arbore al vieţii. «Şi *au zis Dumnezeu : iată Adam s-a făcut ca unul din noi cunoscînd binele şi răul ! Şi acum, ca nu cumva să-şi tinză mîna sa şi să ia din pomul vieţii şi să mănînce şi să trăiască în veci».*

E vorba, aşadar, de doi arbori minunaţi oare se aflau în Eden : unul al ştiinţei, celălalt al nemuririi. Cum Dumnezeu vesteşte că atingerea celui dintîi aduce moartea ; cum ştiinţa se reduce la 'stabilire de raporturi, aşadar la limitare, la împietrită staticizare ; cum, iarăşi, omul conştient («ştiinţa binelui şi a răului») nu poate nici înţelege nici cu-prinde (experimenta, actualiza) infinitul, adică nemurirea — putem conclude că arborele ştiinţei era de fapt arborele morţii, iar Dumnezeu împiedicînd pe om să-1 guste, voia să-1 ferească de moarte.

Domnul crease pe om după chipul şi asemănarea sa, îl înzestrase cu aceeaşi economie. îi lăsase, însă, opţiunea nemuririi. Omul putea să-şi aleagă nemurirea, evitând ştiinţa. Dar lui îi lipsea şi conştiinţa şi voinţa. Urma porunca simţurilor, a imboldurilor externe. Nu a cerut f rupt ui ştiinţei pentru că îi înţelegea preţuirea, şi pentru că 1-a îndemnat şarpele. După aceea a ajuns, cu adevărat, primejdios. Pentru că ar fi aflat arborele vieţii şi unind ştiinţa cu nemurirea, ar fi ajuns Dumnezeu.

Am simplificat explicaţia. Istoria primilor oameni din Pentateue, după curn se vede, nu e prea clară. Faptul se datoreşte pluralităţii tradiţiilor care alcătuiesc Geneza, împletirii celor două versiuni, iahviste şi elohiste. Pentru toate aceste tradiţii şi legende, interpretări şi presupuneri — trimitem pe cititor la primul volum din monumentala *The Fol-klor in the Ancient Testament* a lui Sir James Frazer (Macmillan, Lon-don). Noi ne mulţumim să cercetăm., aici, sufletele acestor oameni din oărţi.

Adam nu are suflet decît de la paragraful 6 al capitolului III, de cînd mănîncă mărul conştiinţei. De acum, ajunge un om, înainte era numai un personagiu.

Adam e puţin simpatic, sterp fiind de umanitate. E o copie ratată a divinităţii. Pasta lui putea cuprinde tipare dumnezeieşti. Pasta omenească este esenţial diversă. Adam nu avea instincte, neavîrid rezistenţe. Neav'înd cine să i le transmită, trebuia să i le creeze împrejurările. Or,. Edenul, suprimând lupta pentru existenţă, suprimă adaptarea la mediu, aşadar geneza instinctelor, aşadar evoluţia.

Chiar după ce păcătuieşte — Adam e inuman. Face impresia că e stînjenit de carnea, de sexul, de durerile şi de blestemele sale. Dumnezeu îl blestemă — dar nu suferă. Face poate, eforturi să suefre — dar ar fi ilogic să izbutească. Adam nu are nimic tragic în izgonirea lui din Rai. S-ar spune că e puţin jenat de furia Domnului. îngerii nu-1 înspăimântă propriu-zis. Suferinţele lui sunt prefăcute. De fapt, suferinţa şi durerea au fost — la obârşie — autosugestii.

E interesant de urmărit schimbarea lui Adam după căderea în păcat. Nu numaidecât şorţul de frunze în jurul coapselor. Sunt amănunte mai vorbitoare. De pildă : Adam Cunoaşte pe Eva, sexualiceşte, după ce pleacă din Rai. Aceasta e foarte adevărat; Adam, creat fiind de Dumnezeu, nu avea instincte. De unde ar fi putut afla cheia zămislirei şi a desfătărilor ? Instinctele se pogoară în carnea omului odată cu Cain. Abel era prima generaţie de oim-înger, excelent locuitor al Edenului, dar inapt pământului.

Nu mai puţin interesantă e această afirmaţie a lui Adam : *«do-bindit-am om prin Dumnezeu»* (IV 1). E conştient de divinitatea creaţiei.

Eva e cu desăvârşire neinteresantă ; o mare deziluzie pentru acei care o nădăjduim perversă, demonică, ispititoare. Eva, umblînd goală alături de un soţ senin, e icoana feminităţii necultivate ; inconştientă de .carnea ei, de bucuriile cărnii, de pofta zămislirii. Nu poate fi osîndită de păcat, neav'înd nici conştiinţă nici voinţă.

Eva era reprezentativă superbei imbecilităţi feminine : vede după ce i se arată. Dacă nu i se spunea că f ruptul eunoştinţii e mai bun ca toate celelalte — nu simţea. Poate că s-a acoperit numai după ce s-a acoperit Adam.

Umanitatea începe de la Cain, fără îndoială. Cain cel dintîi, îndură conflictul sîngeros între voinţă şi realitate, între eu şi non-eu. El cel dintâi făptuieşte din proprii porniri. E cel dintîi om liber ; în acelaşi timp individ şi personalitate. Vrea. Voinţa lui e primitivă, aşadar tragică,, lovind chiar Cosmosul chiar pe Dumnezeu. Pămîntul e duşman lui Cain pentru că a vărsat sângele lui Abel ; Pământul îl ehinuie. Dumnezeu îl urmăreşte, blesternîndu-1. Actul lui Cain a decantat o situaţie tulbure în Cosmos, a creat o ecuaţie care va călăuzi veşnic viaţa omului.

De altfel, Cain a fost prigonit de la început, presimţindu-i-se for-midabila-i personalitate. Pe cînd Abel e păstor, el lucrează trudnic pământul. Din pămînt, odată cu aburii rodirii, se înalţă influenţe stranii, cumplite, serpentine.

Şarpele e[1] simbolul pământului, mai precis al tainelor terriene, al magiei adîncurilor. Aşa stînd lucrurile, oare Cain n-a fost consecvent cu blestemul Domnului, care-1 urgisea să muncească pămîntul în trude ?...

Episodul jertfelor celor doi fraţi e extrem de interesant. Dumnezeu primeşte jertfa lui Abel pentru că Abel avea o atitudine feminină de abandonare, de sacrificiu ■—- plăcută dumnezeului ebraic. Misticismul lui Abel era fondat, feminin. Nu avea ispite, nu avea ezitări. Dimpo-

trivă. Cain avea o mistică accentuat masculină. Cine ştie eîte strângeri de dinţi şi şovăiri a indurat înainte de a aprinde focul jertfii ?...

Cain cunoaşte cel dintîi spaima supranaturalului, umiană şi dureroasă, rodnică în porniri. Se teme de sufletul mortului, de Abel, care îşi cere răzbunarea. (Abel mort, pare sufletul unui primitiv ; în viaţă, se dovedea un om-inger. Contradicţia se datoreşte contopirii versiunilor).. Cere Domnului un semn, ca să nu fie ucis. Toată viaţa lui, de acum e o veşnică luptă cu *iraţionalul,* cu *numinosul,* cu spaima, cu transcendentul. Cain e cel dintîi om *religios.* Dumnezeu nu-1 înspăimânta, cum nu înspăimânta pe nici unul dintre cei care îl văzuseră pliimbîndu-se prin Eden sau apărînd familiar şi bonom. Dumnezeu era mai degrabă un bunic respectat şi capricios, pe care îl zărise mic copil şi despre care auzise prea mult vorbindu-se în casă ca să-1 mai poată înspăimânta. Ou Dumnezeu vorbise. Dar cu acel suflet care venea de dincolo, despre care nu ştia nimic, nu bănuia nimic, ci numai se temea înfrigurat ?

Cu Cain, «omenescul» îşi capătă o configuraţie proprie. Cain stabileşte raporturi intre om şi supranatural, intre om şi Cosmos (Pământul care âl prigonea). Cain e oel dintîi torturat de un ce spiritual, de o spaimă, de conştiinţă. După cum e cel dintâi om cu instincte, e şi cel dintîi stăpân al unei conştiinţe. Rupîndu-se brutal din absolut — Cain face posibilă metafizica şi religia propriu-zisă, care e acumularea şi trăirea absolutului. Sentimentul tragic al existenţii, sentimentul izolării în Cosmos, spaima de celălalt — toate aceste comori ale duhului omenesc — i le datorăm lui Cain.

El, fiul lui Adam şi al Evei — cel dintîi om modern.

3. ADAM PE GOLGOTHA

Tâlcurile adânci şi simetriile absconse ale Evangheliilor nu vor fi niciodată definitiv pătrunse de mintea omenească. Marii mistici şi filosofi ai creştinătăţii n-au revelat decât o parte din sensurile secrete, ale Evangheliilor. Miracolul nu e Întotdeauna evident; adesea e irecognos-cibil, în sensul că mintea omenească nu-1 recunoaşte ca atare, nu-1 deosebeşte de celelalte Întâmplări nesemnificative, nu-1 izolează de fluxul devenirii profane. Evangheliile sunt pline de asemenea «miracole», pe care ochiul omenesc le confundă cu Întâmplările de rind şi cu amănuntele oarbe ale vieţii cotidiene.

Ce lucru mai «firesc» ca mesajul fundamental al lui Iisus, ■— prin care istoria universală s-a despicat în două — să fie rostit de pe un munte ? Mulţimile se îmbulzeau atât de înverşunate, încît Mântuitorul a fost silit să se urce cât mai sus, ca să poată fi văzut şi auzit de cât mai mulţi. Şi cu toate acestea, după cum remarca de curând Buonaiuti, Predica de pe Munte stă într-o perfectă simetrie cu revelaţia Legii lui Moise, dobândită pe Muntele Sinai. Prin Moise, a fost revelată neamului evreiesc Legea, temelie a economiei spirituale a lumii vechi. Era «necesar» ca sfârşitul acestei lumi vechi şi începutul lumii noi să ia fiinţă tot pe un munte. Vechea economie spirituală întemeiată pe Lege era înlocuită cu noua economie spirituală întemeiată pe Dragoste. Prin Predica de pe Munte lumea veche e definitiv Îngropată, şi un om nou, alimentat de alt duh şi călăuzit de alt har, ân naştere...

Din cuvîntul Evangheliilor au crescut nenumărate legende şi credinţe, care deşi au fost numite «apocrife» au hrănit totuşi viaţa sufletească a creştinătăţii veacuri de-a rîndul. Valoarea simbolică a acestor texte este considerabilă. Cetihdu-le, îţi dai seama ce capacitate spirituală aveau strămoşii noştri, necărturarii. Ghiceşti ce adîneimi simbolice şi ce vaste perspective metafizice se ascund în umilele «cărţi populare»-care delectau pe creştinii simpli. Căci valoarea teoretică a acelor «apocrife» întrece cu mult semi-cultura omului modern. Părinţii noştri, ca şi cei din vechime, erau însetaţi şi căutau într-o lectură sau într-o legendă simbolul atotcuprinzător, «teoria» cosmică.

Iată, bunăoară, legenda lemnului Crucii, aşa cum ni se păstrează ea în atîtea manuscrise vechi româneşti, *«în legenda lui Adam, şi Eva, se pomeneşte că, in clipele de agonie ale lui Adam, Sit, spre a uşura chinurile tatălui său, s-a dus la rai, de unde a primit printr-un înger, o ramură de măslin. Din această ramură, Sit şi Eva fac o cunună pe care o aşează pe capul lui Adam. După ce Adam a fost îngropat cu cununa pe cap, din cunună a crescut un pom înalt şi minunat, care, din tulpină s-a despărţit în trei crăci mari. Acestea s-au împreunat, pentru a se despărţi şi a se împreuna iarăşi din nou, şi aceasta pînă în şapte rînduri. Din acest pom s-a făcut crucea pe care a, fost răstignit Mîntuitorul»* (Cartojan, *Cărţile populare în literaQg0H^^^înească,* voi. I, p. 123).

în alte părţi se spune^. din Pomul Vieţii, ace], mulul omenesc. rentă : da. Arhfisa*

de Sit .a fost ruptă chiar derii lui Adam şi a nea- sunt de o perfectă coe- i, vine şi mîntuirea lui. ~te ; Crucea Reînvierii, arte.

x fost ridicată tocmai irului a stropit, după \». Astfel, Mîntuito-si alungă blestemul Sfintele Sale Pase vor naşte din leneşe. De aceea, *Trasseci l'ombra*

t creat în oen- •ucea lui Iisus. eată începând t creat înce- pămîntului. Lumii, este 'ită de aici, îngropat, i Său pe irturari Toate aurea «in- cti-

p. lbi

[41] ***Dk,*** *nu are la* bazu *Cf. mp* Yoga, p. *.

[42] *Mas,* Barob.

[43] Vedische mytu

« W. *Schmidt,* La t, Mythes et symboles lunaires ,

[43] L'ordine dei tempi e u '[1f]> *Wolfganq Schultz,* Zei trec,

[47] Per Ursprung des Alphabet..

[48] Grundriss der Geographie unu p. *99 sa.* Bfe^.

[4n] *Schultz,* op. cit, p. *91.*

[50] *Dornfeoff.* Das Alphabet in Mystik und >

[51] Cf. *Mus,* Barobudur, p. *66 sq.*

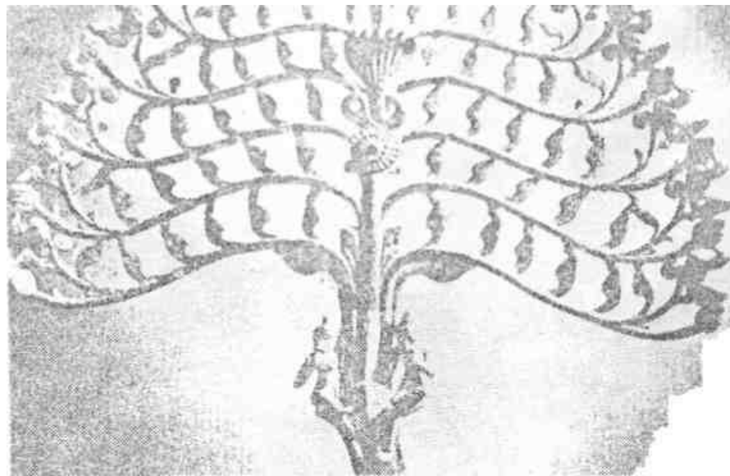
[52] *Comentariul textului, citat de Mus,* op. cit., p.

[53] Vaikhanasasmartasutra. *II, 18. On the cosmoloq^ of* maithuna, *cf.* Rigveda, *X, 184. 1:* Brhadaranyaka Up. > Brahmana, *XI, 6, 2, 10 ;* Aitareya Br. ***II,*** 5, 3 ; *etc.*

[54] *Coomaraswamy's rendering, in* The intellectual Operaţii,. *JISOA. June 1935,* p. *2 of the extract Cf.* Elements of Buddhis *plate X, nr. 32, etc.*

ficat magnific gîndirea creştină. Toată teoria străveche a fost adîneită şi «justificată» prin Patimile lui Iisus.

Dar simetriile acestea erau ghicite şi mult gustate de strămoşii noştri. Ei trăiau într-un cosmos noetic mult mai vast şi mai coerent decî't balamucul mental al modernilor. încercaţi să verificaţi câţi contemporani *intuiesc* legătura absconsă dintre Arborele Vieţii şi al Ispitei care a dus la cădere, Crucea care a dus la răscumpărare, Golgotha mor-mîn't al lui Adam şi Centru al lumii. Veţi înţelege vastitatea construcţiei teoretice care s-a scufundat, pentru majoritatea europenilor, cîteva sute de ani în urmă.



Ziusudra şi Utnapiştim, în Orizontul, an VI, nr. 1 ianuarie 1926, p. 5.
Legenda lui Noe, în Orizontul, an VI, nr. 2, 7 ianuarie 1926, p. 22.
Potopul în «Satapatha Brâhmana», în Orizontul, an VI, nr. 4, 21 ianuarie 1926, p. 40.
Potopul în «Hari-Purana», în Orizontul, an VI, nr. 5, 28 ianuarie 1926, p. 55.
Potopul în «Mahâbhârata» şi «Bhagavata-Purana», în Orizontul, an VI, nr. 6, 4 februarie 1926, p. 62.
Deucalion, în Orizontul, an VI, nr. 7, 11 februarie 1926, p. 82.
Ogyges şi Dardanus, în Orizontul, an VI, nr. 8, 18 februarie 1926, p. 91.
Potopul în Asia şi arhipelagul asiatic, în Orizontul, an VI, nr. 9, 25 februarie 1926, p. 105.
Potopul australian şi ...
Legendele diluviene ... ian, în Orizontu...
Potopul în Egipt ?, ... ca, în O...
Privire generală asu...
nr. 15, 8 april...
Mitul lui Fe...
Carte...

... de l'int... ce qui ... tion ... partir ... «plaisir», Elliot.

CUPRINS

1 m

Tiparul executat- sub comanda nr. 466 la S.C. „ROMCART" S.A.

In Editura „JURNALUL LITERAR"

au mai apărut:

- Constantin Noica, **Istoricitate şi eternitate (epuizat)**
- **Eugen Ionescu, Elegii pentru fiinţe mici** (epuizat)
- Hortensia Papadat-Bengescu, **Omul care a trecut**
- Pavel Chihaia, **Faţa cernită a libertăţii**
- V. Voiculescu, **Toiagul minunilor**

9 Mircea Eliade, **Psihologia meditaţiei indiene** (epuizat)

- Octav Şuluţiu, **Ambigen**
- Sigmund Freud, **Dincolo de principiul plăcerii** (epuizat)

.C. „ROMCART" S.A.

Colecţia „SINTEZE" — 1993

— viitoare apariţii —

• Minai Eminescu. **Farmec de lună.** Poezii. Antologie' alcătuită şi -comentată de **Dan Botta.** Cuvînt înainte de Emil Cioran.

Unul dintre cei mai importanţi scriitori români interbelici, **Dan Botta** antologhează lirica lui Eminescu într-o viziune proprie. Ediţia a fost realizată îP 1952 şi a rămas nepublicată pînă astăzi. Ea pune în evidenţă un Eminescu într-o ipostază inedită, substanţa antologiei organizîndu-se pe teme şi motive : idile, parabole, poveşti, poeme epigramatice, sonete. Cartea se înscrie în bibliografia şcolară.

• Edgar Papu. **Fenomenul Eminescu.**

O privire integrală asupra personalităţii şi operei lui M. Eminescu ce completează substanţial studiul anterior al lui Edgar Papu, **Poezia lui Eminescu,** 1971. Reţinem dintre capitolele prezentului volum : Universul eminescian, Muzicalitatea lui Eminescu, Eminescu şi contemporanii săi, Întoarcerea la Eminescu şi altele.

Cartea intră în preocupările bibliografice şcolare, reprezentînd cea mai importantă sinteză critică eminesciană din ultimul deceniu.

• Martin Heidegger. **Fiinţă** şi **timp.** Cuvînt înainte de Anton Du-mitriu. Traducere şi notele versiunii româneşti : Dorin Tilinca. Consultant Mircea Arman.

Lucrarea fundamentală a celui mai mare filozof al timpului nostru apare pentru prima dată în România. Traducerea a fost revizuită de regretatul Anton Dumitriu. Cartea beneficiază de indicele de termeni heideggerieni al ediţiei spaniole, cel mai complet pînă azi.

ffiiMIIII